9 OCT. 93

MÉMOIRES COURONNÉS

ET

AUTRES MÉMOIRES

PUBLIÉS PAR

L'ACADÉMIE ROYALE

DES SCIENCES, DES LETTRES ET DES BEAUX-ARTS DE BELGIQUE.

—

COLLECTION IN-8°. — TOME XLVI

BRUXELLES,

F. HAYEZ, IMPRIMEUR DE L'ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES, DES LETTRES ET DES BEAUX-ARTS DE BELGIQUE,

rue de Louvain, 112

—

Avril 1892

MÉMOIRES COURONNÉS

ET

AUTRES MÉMOIRES.

S.701. E.43.

MÉMOIRES COURONNÉS

ET

AUTRES MÉMOIRES

PUBLIÉS PAR

L'ACADÉMIE ROYALE

DES SCIENCES, DES LETTRES ET DES BEAUX-ARTS DE BELGIQUE.

—

COLLECTION IN-8°. — TOME XLVI

BRUXELLES,

F. HAYEZ, IMPRIMEUR DE L'ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES, DES LETTRES ET DES BEAUX-ARTS DE BELGIQUE,

rue de Louvain, 112

—

Avril 1892

NOUVELLES RECHERCHES

SUR

L'AUTOTOMIE CHEZ LE CRABE

PAR

Léon **FREDERICQ**.

(Présenté à la Classe des sciences dans la séance du 7 novembre 1891.)

NOUVELLES RECHERCHES

SUR

L'AUTOTOMIE CHEZ LE CRABE.

§ I.

INTRODUCTION.

J'ai montré, il y a près de dix ans [1], que la rupture des pattes, si fréquente chez les Crustacés vivants, n'est pas le résultat d'un accident dû à la fragilité exagérée de ces appendices. L'expérience directe prouve que chez un Crabe mort (*Carcinus maenas*), les pattes sont fort résistantes et supportent avant de se rompre un effort de traction de 3 1/2 à 5 kilogrammes, ce qui représente près de cent fois le poids du corps entier de l'animal.

Lorsqu'on arrache ainsi une patte par traction, sur l'animal mort, elle se rompt d'ordinaire soit entre le céphalothorax et

[1] Léon Fredericq, *Amputation des pattes par mouvement réflexe chez le Crabe* (Archives de biologie, III, pp. 235-240, 1882). — *Sur l'autotomie ou mutilation par voie réflexe comme moyen de défense chez les animaux* (Archives de zoologie expérimentale, 2e série, t. I, pp. 413-426, 1883). — *L'autotomie, etc.* (Revue scientifique, 1886, II, p. 613, et 1887, I, p. 589). — *La lutte pour l'existence chez les animaux marins*, pp. 238 à 270, 1889). — *L'autotomie* (Travaux du laboratoire de physiologie, II, pp. 201-221, 1888).

le premier article, soit entre le premier et le second article : la surface de rupture porte une houppe de muscles (extenseur et fléchisseur longs du second article, extenseur et fléchisseur du premier article) qui se sont détachés de leurs insertions dans la loge quadrilatère de la cavité épimérienne du corps.

Au contraire, la rupture qui se produit sur le vivant par le mécanisme spécial que nous allons étudier, se fait toujours dans la continuité du second article, au niveau d'un sillon préexistant. Ce sillon marque la trace de la soudure des deux pièces (*basipodite* et *ischiopodite* de Huxley) dont se compose chez le Crabe le second article de la patte. La cassure est circulaire et nette : les tissus mous ne présentent d'autre déchirure que celle du nerf et des vaisseaux.

J'ai montré également que la rupture de la patte est ici provoquée par un mouvement actif. Le Crabe rompt lui-même sa patte à l'endroit d'élection, par une contraction musculaire énergique.

La rupture de la patte, l'*autotomie,* comme je l'ai appelée, s'obtient chaque fois que le nerf sensible de la patte est vivement excité, soit mécaniquement, par une section transversale de la patte, soit par l'électricité ou la chaleur, soit par une action chimique.

Il s'agit d'un acte purement *réflexe,* auquel la volonté de l'animal n'a aucune part. Un Crabe qu'on retient par la patte, sans froisser celle-ci, n'aura jamais recours à l'*autotomie* pour se délivrer. Il y a plus : si l'on coupe brusquement, au moyen de ciseaux, l'extrémité d'une autre patte que celle qui retient l'animal, le Crabe brisera non cette dernière patte, ce qui le rendrait à la liberté, mais la patte mutilée, celle dont la perte ne lui est d'aucune utilité. L'absence d'intention intelligente est manifeste ici : nous avons affaire à un mécanisme nerveux préétabli, qui fonctionne en aveugle, à la façon des *centres réflexes* des animaux supérieurs.

Ce mécanisme nerveux qui préside au réflexe d'autotomie est indépendant des *ganglions sus-œsophagiens,* siège de l'intelligence chez les Crustacés. Il est localisé dans la masse ner-

veuse ventrale du *ganglion étoilé*, qui est l'analogue physiologique de la *moelle épinière* des Vertébrés. La destruction des ganglions sus-œsophagiens, ou l'ablation de toute la région dorsale et céphalique du corps, laisse persister le réflexe d'autotomie, tant que le ganglion étoilé jouit de son intégrité physiologique. Dès qu'on enlève la masse nerveuse ventrale, on supprime au contraire la réaction de rupture. On peut alors couper successivement toutes les pattes, exercer en même temps sur elles de fortes tractions, sans obtenir une seule fois la cassure si caractéristique qui se produit sur l'animal intact.

L'excitation électrique portée directement sur le ganglion étoilé peut d'ailleurs provoquer également la rupture des pattes.

L'amputation des pattes par voie réflexe suppose donc l'intervention des parties suivantes :

1° *Voie nerveuse centripète :* les fibres sensibles du nerf mixte de la patte ; 2° *centre nerveux réflexe :* la masse ganglionnaire ventrale chez les Crabes, la chaîne ventrale chez les Macroures ; 3° *voie nerveuse centrifuge :* les nerfs moteurs du ou des muscles dont la contraction provoque la cassure de la patte.

Tous ces faits ont été vérifiés par un assez grand nombre d'expérimentateurs, et l'interprétation que j'en ai donnée a été généralement adoptée. Il n'en a pas été de même de l'hypothèse que j'avais mise en avant, pour expliquer le rôle des muscles de la patte du Crabe dans le mécanisme de la rupture du second article. L'explication que j'avais proposée a été adoptée par de Varigny [1], Ch. Contejean et d'autres, mise en doute au contraire par Frenzel et par J. Demoor.

Cette explication avait pour point de départ ce fait, que les muscles qui meuvent le deuxième article, l'*extenseur* et le *flé-*

[1] De Varigny, article *Autotomie* dans la *Grande Encyclopédie*. — Ch. Contejean, *C. R. Académie des sciences de Paris*, 3 nov. 1890, p. 611. — Frenzel, *Ueber die Selbstverstümmelung (Autotomie) der Thiere* (Archiv für die ges. Physiologie, L, p. 191, 1891). — J. Demoor, *Manifestations motrices des Crustacés* (Archives de zoologie exp. et gén., 1891, pp. 224-227).

chisseur, ne sont pas tous deux indispensables à la production du réflexe de rupture. La section du tendon du fléchisseur n'empêche pas l'autotomie : la section isolée du tendon de l'extenseur supprime au contraire le phénomène.

Voici comment je me rendais compte du mode d'action de ce muscle (voir la figure 1, qui représente schématiquement l'action du muscle extenseur dans la rupture du second article) :

Dès qu'on irrite le nerf sensible d'une patte, on provoque par voie réflexe une contraction énergique de l'extenseur

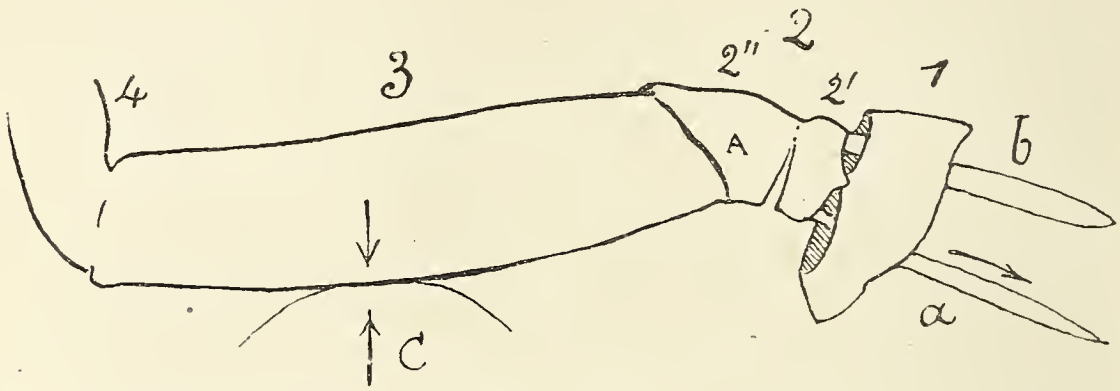


FIG. 1 (demi-schématique), destinée à illustrer le mécanisme de la cassure du deuxième article de la patte du Crabe. L'animal est placé sur le dos; la figure représente une patte de gauche, vue par sa face antérieure.

1, premier article logeant le fléchisseur *b* et l'extenseur *a* du deuxième article.

2, deuxième article ; la fente entre 2′ et 2″ indique le niveau de la rupture du deuxième article.

3, 4, troisième et quatrième articles.

C, doigt de l'expérimentateur, ou parties dures du corps de l'animal retenant la patte. La patte étant fixée, le muscle *a* continue à se contracter et sépare 2′ de 2″. Dans d'autres circonstances, c'est au niveau de l'ischiopodite, en *A,* que s'opère la fixation de la partie caduque de la patte. *A* vient butter contre la base de la patte précédente.

(*a,* fig. 1) du deuxième article, ce qui amène une extension forcée de la patte. Si la patte est retenue entre les doigts de l'expérimentateur, ou si elle vient butter contre une portion résistante du corps de l'animal, son mouvement d'extension se trouve arrêté. L'extrémité distale 2″ du deuxième article, qui participe à ce mouvement, se trouve fixée soit directement, en *A,* soit par l'intermédiaire de l'article suivant (3, en *C*). Le muscle extenseur *a,* continuant à se contracter, exerce une

traction sur la partie proximale 2′ (en forme d'anneau) du deuxième article, et finit par la séparer de la portion distale 2″, qui se trouve retenue. Il existe là un sillon circulaire, entaillant plus ou moins profondément la paroi dure du deuxième article, et constituant un *locus minoris resistentiae,* au niveau duquel s'effectue la rupture.

« La condition *sine qua non* de la rupture, disais-je, est donc l'intégrité du muscle extenseur (*a*) du deuxième article. Il faut également que la patte et la partie distale du deuxième article trouvent un point d'appui résistant, soit contre la carapace de l'animal, soit entre les doigts de l'expérimentateur qui a saisi la patte [1]. » (*L'autotomie* [Arch. zool. exp., 1883, p. 423]).

Je suis aujourd'hui en mesure de donner de mon explication une démonstration expérimentale plus complète, et de la présenter, non plus comme une *hypothèse probable,* mais comme un *fait.* C'est à cette démonstration que sont consacrées les pages suivantes.

Toutes les expériences ont été faites à l'Institut de physiologie de l'Université de Liège, sur des *Carcinus maenas* achetés vivants chez un marchand de Liège, et provenant de l'Escaut en aval d'Anvers. La description anatomique de la patte ambulatoire se rapporte en partie au *Carcinus maenas,* en partie au *Platycarcinus pagurus.*

[1] Depuis que la publication de mon premier mémoire a appelé l'attention des naturalistes sur les mutilations réflexes auxquelles j'ai donné le nom d'*autotomie,* les exemples de ce singulier moyen de défense vont en se multipliant : on en a signalé dans tous les embranchements du règne animal, et la liste des cas d'autotomie connus s'enrichit chaque année.

§ II.

ANATOMIE DE LA PATTE AMBULATOIRE DU CRABE.

Comme l'a montré le fondateur de la morphologie des Crustacés, H. Milne-Edwards, chaque article d'une patte de Crabe est constitué par une coque dure en forme d'étui ou de tube plus ou moins cylindrique. L'articulation de deux tubes voisins est disposée de façon à ne permettre que des mouvements de flexion ou d'extension. Les bases de deux articles voisins ne se touchent que par deux jointures, situées aux extrémités d'un de leurs diamètres (axe de l'articulation). Ces deux points de contact présentent un emboîtement réciproque, servant comme de charnière à l'articulation (articulation en ginglyme angulaire). Les mouvements de flexion et d'extension de chaque article sur le précédent sont produits par l'action de deux muscles, un *fléchisseur* et un *extenseur*. Les fibres de ces muscles s'insèrent sur un tendon chitinisé qui aboutit à l'extrémité proximale de l'article à mouvoir; d'autre part elles se fixent à la surface intérieure de l'article précédent [1].

C'est également de cette façon que Lemoine [2] décrit la disposition anatomique des muscles de la 1re patte de l'écrevisse. Un seul des muscles qui meuvent le second article, l'extenseur (mon fléchisseur) ferait, selon lui, exception à la règle en s'attachant, dans la loge musculaire du corps, et non à la surface intérieure de l'article précédent.

Comme nous allons le voir, le premier et le second article de la patte ambulatoire du crabe ne répondent pas entièrement à cette description anatomique; elle convient au contraire aux articles 3, 4 et 5.

[1] H. Milne-Edwards, *Histoire naturelle des Crustacés*, t. I, p. 152.

[2] Lemoine, *Recherches pour servir à l'histoire des systèmes nerveux musculaire et glandulaire de l'écrevisse* (Annales d. sciences naturelles, 5e série, Zoologie, IX, 1868, p. 229).

Je prendrai comme base de ma description la 3e paire de pattes (2e patte ambulatoire) du Crabe tourteau (*Platycarcinus pagurus*), l'animal étant couché sur le dos. Cette patte ne diffère pas notablement des autres, et est également la reproduction assez fidèle, mais agrandie, de la 3e patte du *Carcinus maenas*. Les figures 2 et 3 se rapportent à une patte du côté gauche, vue par sa face antérieure.

Sauf au niveau du 1er article et de

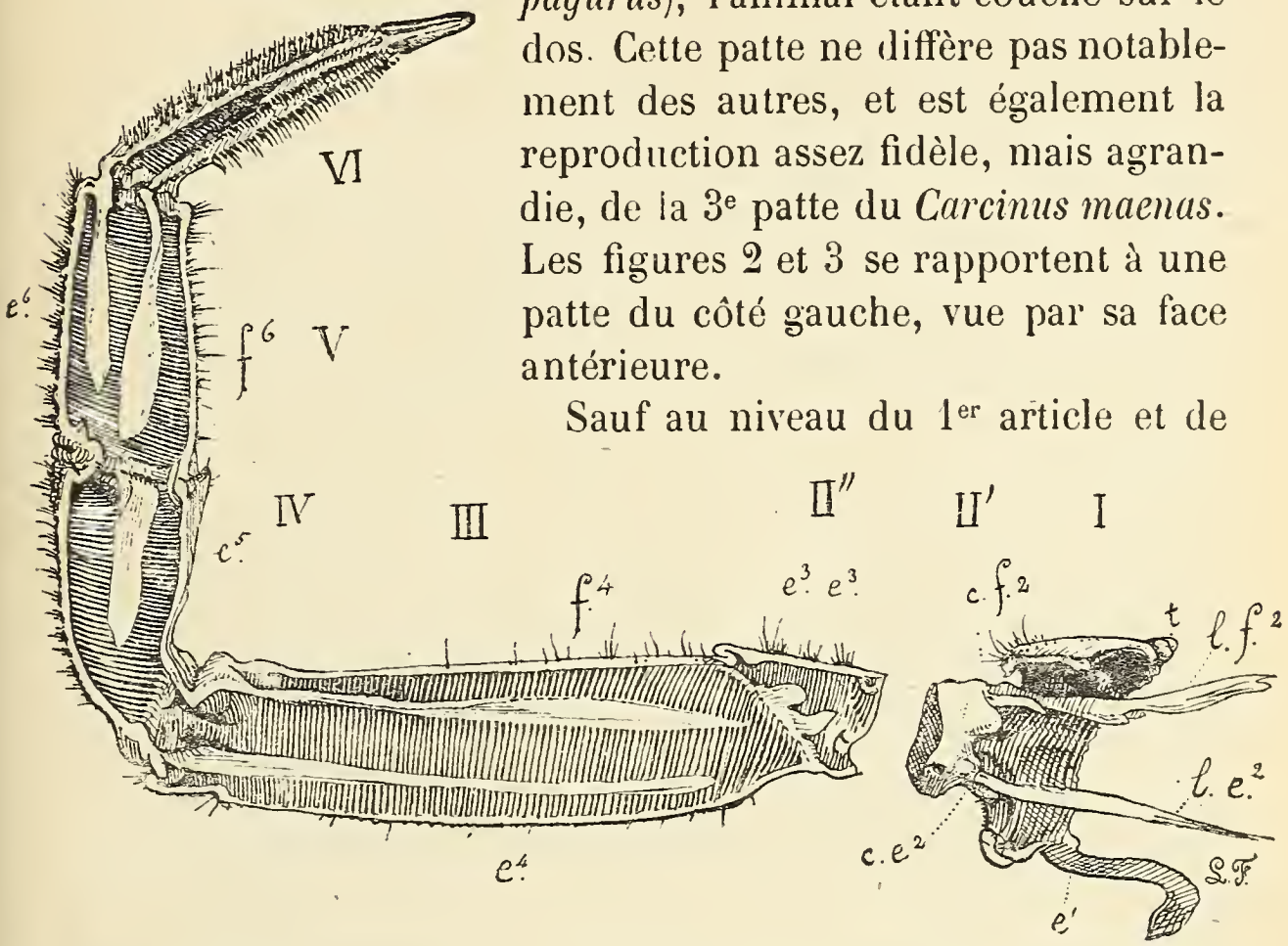


Fig. 2. — Patte ambulatoire gauche de *Platycarcinus pagurus*, détachée du corps et reposant sur son bord dorsal. Le côté ventral est en haut (demi-grandeur).

II″-III-IV-V-VI, portion caduque de la patte, décalcifiée dans l'acide nitrique au 10e, et ouverte par sa face antérieure. La face antérieure, portant le tendon du fléchisseur du Ve article, a été enlevée.

II″, ischiopodite ou portion distale du IIe article; III, méropodite; IV, carpopodite; V, propodite; VI, dactylopodite.

I-II′, portion non caduque de la patte. I, coxopodite, dont la face antérieure a été réséquée pour montrer en place les tendons qui s'attachent au basipodite II′, ou portion proximale du IIe article. La portion réséquée du 1er article portait le tendon du fléchisseur de cet article.

$l.f^2$ et $c.f^2$, long et court fléchisseurs du IIe article; f^4, f^6, fléchisseurs des IVe et VIe articles; $l.e^2$ et $c\,e^2$, long et court extenseurs du IIe article; e', e^3, e^3, e^4, e^5, e^6, extenseurs des Ier, IIIe, IVe, Ve et VIe articles.

On remarque que les articulations I-II′, III-IV et V-VI sont constituées d'après le même type général, présentant les muscles extenseurs du côté dorsal et les muscles fléchisseurs du côté ventral. L'axe de ces articulations est antéro-postérieur. Les articulations du 1er article sur le corps, celle entre II″ et III et celle entre IV et V sont constituées toutes trois d'après un second type. et présentent leur axe dans un plan transversal, perpendiculaire au plan médian du corps. Il y a ici des muscles antérieurs et des muscles postérieurs. J'appelle les premiers fléchisseurs et les seconds extenseurs, pour me conformer aux dénominations adoptées par Lemoine.

la portion proximale du second, la patte est manifestement comprimée latéralement. Chaque article présente donc deux faces, l'une antérieure, l'autre postérieure, et deux bords, l'un ventral, l'autre dorsal.

Le *sixième article* (*Dactylopodite*) ou griffe (VI, fig. 2) ne contient pas de muscles; il donne attache par son extrémité proximale aux deux tendons longs et grêles des deux muscles qui le meuvent sur le V^e^ article, et dont les fibres musculaires s'attachent d'autre part à toute la surface intérieure du V^e^ article : le *fléchisseur* (f^6), occupant le côté ventral du V^e^ article, et l'*extenseur* (e^6), occupant le côté dorsal. L'axe de l'articulation entre le VI^e^ et le V^e^ article est antéro-postérieur, c'est-à-dire parallèle à l'axe du corps.

Le *cinquième article* (V, *Propodite*), qui loge ainsi l'extenseur et le fléchisseur du VI^e^ article, s'articule avec le IV^e^ suivant une direction transversale, dans un plan perpendiculaire au plan médian du corps. Il donne attache par son extrémité proximale à deux tendons larges et minces appartenant à deux muscles logés dans le IV^e^ article, l'un occupant la face antérieure (*muscle fléchisseur*), l'autre, la face postérieure du IV^e^ article (*muscle extenseur* e^5).

Le *quatrième article* (IV, *Carpopodite*) contient le fléchisseur et l'extenseur du V^e^ article et donne attache par son extrémité proximale aux tendons longs et puissants de son propre *fléchisseur* f^4 (côté ventral) et de son *extenseur* e^4 (côté dorsal). L'axe de l'articulation avec le III^e^ article est antéro-postérieur.

Le *troisième article* (III, *Méropodite*) contient les muscles qui meuvent le IV^e^ article; l'*extenseur* e^4 s'attache à la moitié dorsale de la surface intérieure de ce troisième article, le *fléchisseur* f^4 s'attache à la moitié ventrale de cette surface. L'extrémité proximale de ce dernier muscle franchit les limites de l'articulation avec le II^e^ article, et s'attache à une partie de la surface intérieure de la portion distale (caduque) de ce II^e^ article. L'extrémité proximale du III^e^ article ne donne attache à aucun tendon dans sa portion antérieure. Vers le

milieu de sa portion postérieure se voient deux tendons e^3, e^3, qui donnent attache à deux *extenseurs* du III^e^ article sur le second. Les fibres de ces muscles sont confinées en entier dans la portion distale, caduque, du second article. L'axe de l'articulation du III^e^ article avec le II^e^ est dans un plan perpendiculaire à l'axe antéro-postérieur du corps.

Le *second article* II est formé de deux parties : une partie distale (II'', *Ischiopodite*), qui tombe avec le reste de la patte dans l'autotomie, et une partie non caduque, le *basipodite* II'. L'extrémité distale de la cavité du basipodite est séparée de la cavité de l'ischiopodite par une cloison membraneuse, véritable diaphragme circulaire, tendu à travers la lumière du second article. Cette membrane est la continuation de celle qui tapisse la surface intérieure de la coque dure du second article. Aucun muscle ne passe de l'ischiopodite au basipodite. Seuls le nerf mixte de la patte, l'artère et un *sinus veineux* (?) franchissent cette limite et passent du *basipodite* dans l'*ischiopodite*, à travers un orifice étroit, creusé dans la membrane obturatrice. Cet orifice est situé un peu excentriquement ; il est plus rapproché du côté dorsal de l'article (voir fig. 4) [1].

La portion caduque distale ou *ischiopodite* II'' loge les deux

[1] L'existence de cette membrane nous explique l'absence d'hémorragie, ou l'insignifiance de l'hémorragie, que l'on constate au niveau du moignon du basipodite après l'autotomie. Les vaisseaux (artère et sinus veineux?) qui traversent l'orifice central de la membrane, et qui ont leurs tuniques rompues par la chute du membre autotomisé, se comportent sans doute ici comme les petits vaisseaux des animaux vertébrés. Ces petits vaisseaux ne saignent pas non plus au niveau d'un traumatisme par arrachement. Une expérience fort simple démontre le rôle important que joue la *membrane obturatrice* dans l'hémostase du moignon autotomisé. Il suffit de perforer cette membrane d'un coup de scalpel, ou d'en enlever un petit lambeau, pour produire au niveau du moignon primitivement exsangue une effusion de sang qui peut entraîner la mort de l'animal.

On sait que la section de la patte, pratiquée à tout autre endroit que celui d'élection, entraîne également une hémorragie abondante, lorsque l'autotomie ne se produit pas.

petits muscles extenseurs e^3, e^3, du III^e article sur le II^e, et une petite portion du fléchisseur du IV^e article.

La face antérieure de l'ischiopodite est presque plane, unie et lisse. Cette face vient butter contre le tubercule articulaire postérieur porté par le bord distal du I^{er} article de la patte voisine antérieure, lorsque le long extenseur du II^e article se contracte (voir plus loin). La face postérieure de l'ischiopodite est convexe.

La portion proximale du II^e article (II') répond au *basipodite* de Huxley. Elle a la forme d'un anneau étroit et ne loge pas de muscles dans son intérieur. L'axe de son articulation avec le premier article est parallèle à l'axe du corps. Les mouvements se font donc dans le même sens que pour l'articulation III-IV et pour l'articulation V-VI. Comme pour ces deux dernières articulations, je donne le nom d'*extenseurs* aux muscles du côté *dorsal*, et celui de *fléchisseurs* aux muscles du côté *ventral*.

Les *fléchisseurs* interviennent dans le mouvement de *flexion* de la patte, quand celle-ci se replie sur elle-même vers le *côté ventral* du corps. Les *extenseurs*, en se contractant, tendent à donner à toute la patte une direction rectiligne, et à éloigner l'extrémité distale du plan médian du corps. J'appelle, pour cet article, *fléchisseur* le muscle que Lemoine et F. Demoor appellent *extenseur;* et réciproquement, j'appelle *extenseur*, celui qu'ils appellent *fléchisseur*.

La demi-circonférence ventrale du bord proximal du basipodite donne attache, à sa partie moyenne, à un tendon volumineux et épais, *l. f.* C'est le tendon commun des muscles auxquels je propose de donner les noms de *long* et *court fléchisseurs* du second article. Ce tendon présente une base fort large, portant latéralement deux ailerons. Cette base donne attache par ses deux faces aux fibres du court fléchisseur du II^e article. Les fibres qui partent de la face ventrale du tendon se rendent à la demi-circonférence ventrale de la surface intérieure du I^{er} article; celles qui partent de la face dorsale du tendon s'infléchissent en arrière et vont s'insérer à la surface intérieure de la face postérieure du I^{er} article.

La partie médiane du tendon commun des fléchisseurs du IIe article se prolonge en un tendon fort long, qui traverse le Ier article et sur lequel s'insèrent les fibres du long fléchisseur du IIe article *l. f*^{2}. Le long fléchisseur du second article est un muscle volumineux, qui remplit une partie de la loge épimérienne du corps avec laquelle s'articule le Ier article de la patte, et qui s'attache à toute la surface intérieure de la face ventrale de cette loge. Le muscle est en rapport en avant avec la masse charnue du fléchisseur du Ier article, en arrière avec

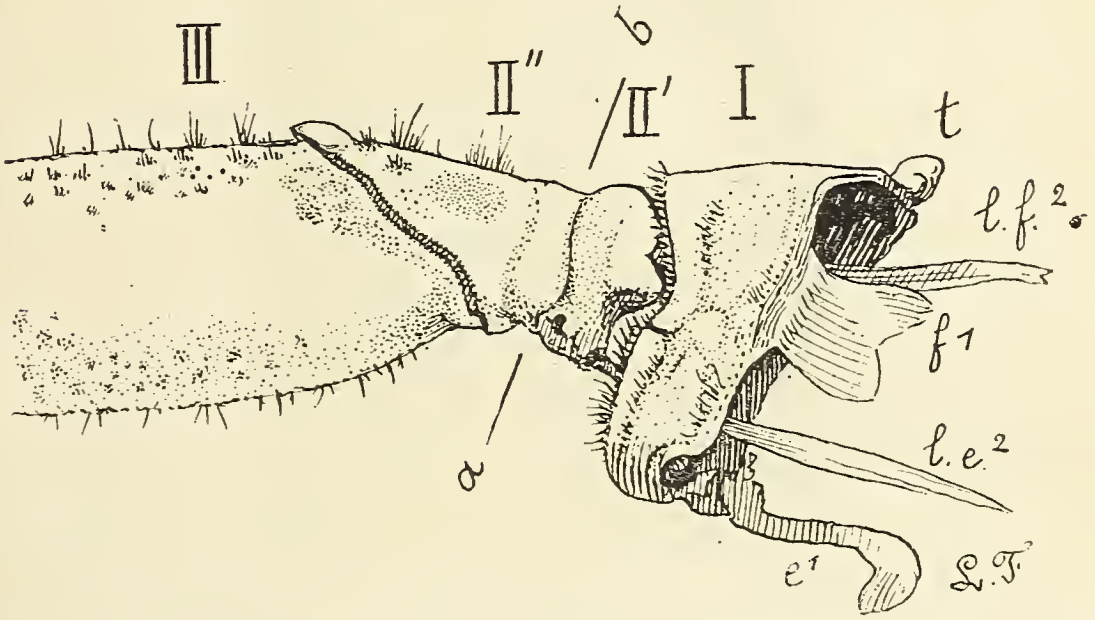


Fig. 3. — Base d'une patte ambulatoire gauche de *Platycarcinus pagurus*, vue par sa face antérieure. Le côté ventral est en haut. La patte a été arrachée du corps et les tendons dépouillés de leurs fibres musculaires.

I, Coxopodite; II′ et II″, Basipodite et Ischiopodite, soudés au niveau de *ab*, pour former le deuxième article; III, Méropodite. *ab*, sillon d'autotomie du deuxième article.

l'extenseur du Ier article et du côté dorsal avec le long extenseur du IIe article.

Le bord proximal du IIe article donne naissance à un second tendon (*c. f*^{2}), beaucoup plus court et plus grêle, situé un peu en avant du tendon commun des fléchisseurs du IIe article. Les fibres qui partent de ce tendon appartiennent aux muscles *court* et *long fléchisseurs* du IIe article.

La demi-circonférence dorsale du bord proximal du IIe article donne attache, à son extrémité antérieure, dans le voisinage de la charnière antérieure de l'articulation, entre les articles I

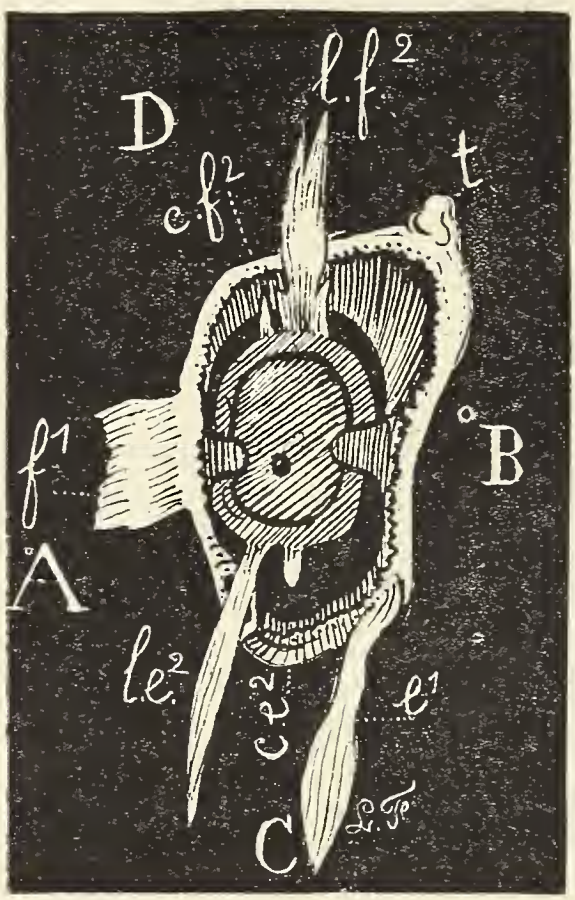


Fig. 4. — Premier et deuxième articles d'une patte ambulatoire gauche du *Platycarcinus pagurus,* vus par la face interne du 1er article. L'animal est censé placé sur le dos.

A, face antérieure; *B,* face postérieure; *C,* face dorsale; *D,* face ventrale du premier article.

f^1, tendon du fléchisseur du premier article; e^1, tendon de l'extenseur du premier article; *l.* f^2 et *c.* f^2, tendons des court et long fléchisseurs du deuxième article; *l.* e^2, tendon du long extenseur du deuxième article ou *muscle disjoncteur; c.* e^2, tendon du court extenseur du deuxième article.

Tous ces tendons ont été dépouillés de leurs faisceaux musculaires. Au fond de la préparation se voit la membrane obturatrice attachée par son pourtour à l'anneau du deuxième article, et présentant l'orifice destiné au passage du nerf et des vaisseaux de la patte.

et II, à un tendon assez solide, étroit et long (*l.* e^2). Les fibres musculaires qui en partent vont se fixer dans la loge musculaire du corps dont elles occupent la portion dorsale, au-des-

sus du long fléchisseur du IIe article, en arrière du fléchisseur du Ier article et en avant de l'extenseur du Ier article.

Quand le premier article est fixé au corps par la contraction de ses muscles extenseur et fléchisseur, la contraction du long extenseur du IIe article a pour effet de porter cet article et la patte entière dans l'extension, c'est-à-dire en dehors de la ligne médiane du corps.

Quand le premier article n'est pas fixé, comme c'est, par exemple, le cas lorsqu'on a sectionné les tendons des deux muscles qui meuvent cet article sur le tronc, la contraction de l'*extenseur long* du deuxième article a pour effet de porter la patte en avant et en dehors.

Si l'animal est suspendu par la patte, la contraction de ce muscle, agissant dans les mêmes conditions, aura pour effet de soulever tout le corps qui s'inclinera légèrement comme pour aller à la rencontre de la patte, la partie céphalique du corps se relevant un peu (voir fig. 5 et 6). Dans ce cas, la face antérieure de la portion distale du IIe article vient butter contre le tubercule articulaire postérieur du bord distal du Ier article de la patte située en avant de celle que l'on considère (voir plus loin).

Le *long extenseur* du IIe article intervient seul, comme nous allons le voir, dans l'acte de l'autotomie; aussi pourrait-on le nommer *muscle disjoncteur* [1].

Le bord proximal (demi-circonférence dorsale) du IIe article donne naissance, à côté et en arrière du tendon du long extenseur, à un tendon court et trapu *c.* e^2, d'où partent des fibres musculaires qui vont s'attacher à la surface interne de la portion dorsale du Ier article. C'est, pour moi, le *court extenseur* du IIe article. Il me semble répondre à ce que J. Demoor appelle *faisceau accessoire du fléchisseur* du IIe article.

Le *premier article* (1, *Coxopodite*) a la forme d'un large anneau plus ou moins quadrangulaire. On pourrait y distin-

[1] Cette dénomination sera justifiée plus loin.

guer quatre faces : une dorsale, une ventrale, une antérieure et une postérieure. Il s'articule, d'une part, par sa circonférence ou base externe, avec le IIe article, par une articulation à axe parallèle à l'axe du corps, agissant comme les articulations III-IV et V-VI; et, d'autre part, par sa circonférence ou base interne, avec les saillies chitineuses de la loge musculaire du corps, par une articulation à axe transversal, comme les articulations II-III et IV-V.

La surface intérieure du Ier article donne attache, par sa moitié ventrale, au court fléchisseur du IIe article, et, par sa moitié dorsale, au court extenseur du même article. Le reste de la cavité du Ier article est occupé par les tendons du long extenseur et du long fléchisseur du IIe article, qui le traversent pour se rendre dans la loge musculaire.

Le bord proximal du Ier article donne attache à deux muscles : un fléchisseur et un extenseur. Le fléchisseur f^1 se fixe, par un tendon plat et large, vers le milieu de la demi-circonférence antérieure du bord proximal du Ier article. De là, ses fibres se rendent à la face antérieure de la loge épimérienne.

L'extenseur du premier article e^1 s'attache à la partie tout à fait postérieure et externe de la loge épimérienne; son tendon, fort long, part de la demi-circonférence postérieure du bord proximal du Ier article; il s'attache à l'extrémité dorsale de cette demi-circonférence, près de la charnière dorsale de l'articulation.

§ III.

PUISSANCE MUSCULAIRE QUI PROVOQUE L'AUTOTOMIE.

Suspendons un crabe vigoureux (*Carcinus maenas*) par une patte ambulatoire, la troisième de droite, par exemple, en saisissant le troisième article entre le pouce et l'indicateur de notre main gauche, ou entre les mors d'une pince à dissection, et sectionnons brusquement, au moyen de ciseaux, l'extrémité

supérieure de la patte, par exemple au niveau de la portion distale du IIIe article (articulation du IIIe article avec le IVe). Aussitôt le corps de l'animal exécute un mouvement de bascule, le bord droit antérieur du céphalothorax se soulevant et s'inclinant, comme pour aller à la rencontre de la patte blessée. Ce mouvement a pour effet d'amener le contact de la face antérieure de l'extrémité distale du IIe article de la patte soulevée (la 3e), avec le tubercule articulaire distal du bord postérieur du Ier article de la patte précédente (2e patte). Dès que la troisième patte touche le premier article de la patte précédente, l'autotomie se produit, parfois accompagnée d'un bruit sec. L'animal tombe à terre, abandonnant entre les mors de la pince à dissection la portion caduque de la patte (portion distale du IIe article et du IIIe article).

Ces conditions expérimentales sont les plus favorables à la manifestation de l'autotomie. En opérant ainsi, on pourra répéter l'expérience sur les huit pattes ambulatoires et sur les deux pinces du même individu, et provoquer successivement la rupture des dix membres, sans avoir, pour ainsi dire, à craindre d'insuccès. C'est ainsi qu'il convient d'opérer lorsqu'il s'agit de décider si l'autotomie est encore possible après telle ou telle mutilation des muscles.

L'extrémité de l'avant-dernier article (propodite) et le dernier article tout entier (dactylopodite) paraissent insensibles à la section[1]; on peut impunément couper le doigt mobile de la pince ou la griffe des autres pattes. L'autotomie ne se produit que si l'on coupe la patte à partir des trois quarts internes du cinquième article, ou plus près du corps. La section est encore efficace lorsqu'elle est pratiquée dans le voisinage presque immédiat de l'endroit d'élection de l'autotomie.

[1] Je n'ai jamais vu l'autotomie se produire après la section du dactylopodite de la première patte ambulatoire, comme l'affirme Frenzel, *Ueber die Selbstverstümmelung (Autotomie) der Thiere* (Archiv für die ges. Physiologie, 1891, Bd. L, p. 207).

Section des muscles qui s'attachent à l'ischiopodite. — Si l'on saisit entre les mors effilés d'une petite pince à dissection le milieu de la portion distale du second article, et si l'on coupe la patte en travers, au niveau de l'articulation avec le III^e^ article, ou même à travers l'extrémité distale du II^e^ article, l'autotomie se produit encore.

La section des muscles qui s'attachent à l'ischiopodite (c'est-à-dire les extenseurs du III^e^ article et le fléchisseur du IV^e^ article) n'empêche donc pas l'autotomie, ce qui semble indiquer que ces muscles ne jouent aucun rôle dans ce phénomène, ou tout au moins que leur intervention n'est pas nécessaire.

La structure de la partie caduque de la patte, formée d'une coque dure et rigide, renfermant des muscles à son intérieur, devait *a priori* faire admettre que ces muscles ne peuvent agir dans la séparation mécanique du deuxième article.

Section des muscles fléchisseur et extenseur du premier article, des fléchisseurs (long et court) du deuxième article et du court extenseur du deuxième article. — Pour procéder à l'aise aux opérations de section des muscles qui s'attachent au premier et au second article, il est bon de rendre le crabe inoffensif en le débarrassant au préalable de ses pinces. On sectionne celles-ci dans le voisinage de l'articulation du III^e^ et du IV^e^ article, ce qui produit immédiatement la chute des deux membres par autotomie.

Les tendons sont sectionnés au niveau de leurs attaches au bord proximal des I^er^ et II^e^ articles, au moyen de fins ciseaux ou d'un très petit scalpel. On divise d'abord la membrane articulaire, puis on sectionne les tendons. Il est nécessaire, dans ces opérations, de connaître exactement la disposition anatomique des parties sur lesquelles on opère. On se rappellera notamment la situation excentrique du tendon de l'extenseur du I^er^ article et du tendon du long extenseur du II^e^ article. L'extenseur du I^er^ article s'attache près du tubercule articu-

laire dorsal du bord proximal postérieur du Ier article, loin du milieu de ce bord. Le long extenseur du IIe article s'attache près du tubercule articulaire antérieur du bord proximal (demi-circonférence dorsale) du IIe article, loin du milieu de ce bord.

La réussite de chaque section tendineuse sera contrôlée par l'examen des mouvements de l'articulation. Les muscles sectionnés doivent être paralysés, et l'articulation correspondante doit être dans un relâchement complet.

On peut sectionner simultanément sur la même patte les deux muscles (extenseur et fléchisseur) du premier article, et trois des tendons qui s'attachent à la portion proximale du IIe article, savoir, les deux tendons des fléchisseurs du IIe article et le court extenseur du IIe article. Après cette mutilation considérable, qui donne lieu à une hémorragie abondante, et qui ne respecte qu'un seul muscle, le *long extenseur* du IIe article, parmi tous ceux de la portion non caduque de la patte, l'autotomie ne s'en produit pas moins avec la même facilité, la même constance et les mêmes caractères qu'avant l'opération de la section.

Les deux muscles du Ier article, les fléchisseurs et le court extenseur du IIe article semblent donc n'avoir pas plus d'action sur la production de l'autotomie que les muscles situés dans la partie caduque de la patte.

Section du long extenseur du IIe article. — La section isolée du tendon du long extenseur du IIe article, qui peut se faire par une plaie insignifiante, pratiquée au niveau de l'articulation entre le Ier et le IIe article, supprime constamment et irrévocablement le réflexe d'autotomie.

Ce muscle est donc indispensable à l'autotomie : il en est l'agent actif et exclusif. Il mérite donc le nom de *muscle disjoncteur* ou de *muscle autotomiste*. Cette appellation a l'avantage de ne pas prêter à la même confusion que les termes

d'extenseur (Fredericq) et de fléchisseur (Lemoine, Demoor), qui tour à tour ont servi à désigner ce muscle.

Mais la tâche que vous assignez au muscle disjoncteur, demandera-t-on peut-être, n'est-elle pas au-dessus de ses forces ? Rappelez-vous qu'il faut un effort de traction de 3 $^1/_2$ à 5 kilogrammes pour arracher une des petites pattes du Crabe, et encore la rupture ne se produit pas au lieu d'élection, preuve qu'à ce niveau la résistance à la rupture dépasse cette valeur de 3 $^1/_2$ à 5 kilogrammes. Est-il raisonnable d'attribuer à un petit muscle, qui n'a pas beaucoup plus d'un dixième de centimètre carré de surface transversale utile, un effort pouvant dépasser 5 kilogrammes ?

Pour répondre à cette question, il fallait déterminer l'effort de traction nécessaire pour rompre l'adhérence du basipodite et de l'ischiopodite, c'est-à-dire pour produire l'autotomie, en appliquant cet effort de traction au point d'attache du tendon du long extenseur.

On arrache une patte sur un Crabe mort ou sur un Crabe chloroformisé. On supprime le premier article; on enlève la houppe musculaire qui pend à la surface de rupture, en respectant seulement le tendon du long extenseur. Ce tendon est saisi solidement entre les mors d'une petite pince à ressort. On soulève la patte par son extrémité libre, qu'on saisit de la main gauche; on suspend à la pince à ressort un petit plateau de balance, que l'on charge de poids jusqu'à ce que la rupture du basipodite et de l'ischiopodite se produise à l'endroit d'élection.

L'expérience donne un résultat fort remarquable. La patte, qui résiste à une traction de 3 $^1/_2$ à 5 kilogrammes, dirigée suivant son axe et se répartissant sur sa circonférence entière, cette même patte se rompt sous un effort de traction dix, quinze ou vingt fois plus faible, quand la traction s'exerce au niveau de l'insertion du tendon du long extenseur, c'est-à-dire à un point limité de sa périphérie.

Le tableau suivant nous donne les résultats numériques de

quelques expériences de rupture obtenues par traction sur le long extenseur du second article.

ANIMAL.	NUMÉRO D'ORDRE de la patte.	POIDS provoquant la rupture (en grammes).
I.	»	Entre 220 et 270
	»	— 220 et 270
	»	Moins de . . 170
	»	Entre 270 et 320
	»	— 220 et 270
II.	5e	Moins de . . 125
	5e	Entre 215 et 225
	2e	— 295 et 315
III. Gros Crabe pesant 57 gr.	4e	Entre 275 et 300
	4e	— 300 et 305
	3e	— 345 et 355
	3e	— 360 et 370
	2e	— 305 et 315
	2e	— 375 et 385
IV. Petit Crabe.	5e	Entre 155 et 160
	3e	— 200 et 225
V. Petit Crabe.	5e	Entre 120 et 125
	5e	— 170 et 175
	3e	Moins de . . 325
	2e	— . . 225

On voit qu'il suffit de 250 grammes comme effort moyen de traction nécessaire pour rompre la patte. La cinquième

patte (4e ambulatoire) s'arrache généralement par une traction notablement plus faible (minimum 125 grammes, maximum 225 grammes).

Il n'y a rien d'exagéré à demander au long extenseur du IIe article un effort d'un quart de kilogramme.

En attribuant au muscle une surface transversale utile d'un dixième de centimètre carré, ce qui est certainement trop peu, on arrive à le doter d'une force de 2 500 grammes par centimètre carré.

Cette force de 2 500 grammes par centimètre carré est très inférieure aux valeurs déterminées par M. Plateau pour les muscles adducteurs des valves des mollusques lamellibranches, ainsi qu'à la force que l'on attribue aux muscles de l'homme. Elle correspond à la force admise généralement pour les muscles de grenouille, mais est supérieure à celle que M. Plateau a déduite de ses expériences sur le muscle fléchisseur de la pince du Crabe (un peu plus d'un kilogramme par centimètre carré).

§ IV.

NÉCESSITÉ DE LA FIXATION DE LA PARTIE DISTALE DE LA PATTE DANS L'AUTOTOMIE.

Pour que le muscle long extenseur du IIe article (muscle disjoncteur) puisse exercer sur l'extrémité proximale de cet article un effort de traction correspondant à un poids de 250 grammes environ, il est nécessaire de fournir à la portion périphérique de la patte un point d'appui suffisant, c'est-à-dire offrant une résistance supérieure à cette traction de 250 grammes. On doit donc retenir la portion distale du IIe article, si l'on veut que la portion proximale en soit séparée par la contraction du muscle disjoncteur.

Crabe placé sur le dos; pattes non fixées extérieurement. — On place un Crabe sur le dos, après lui avoir au préalable

enlevé les pinces par autotomie. On sectionne brusquement l'une des pattes par le milieu : aussitôt le long extenseur se contracte et la patte se porte dans l'extension. Pour que l'autotomie ait lieu, il faut que ce mouvement d'extension soit arrêté par le doigt de l'expérimentateur, glissé entre la carapace et la patte, ou par tout autre corps résistant, une autre patte de l'animal, par exemple, contre laquelle vient butter la partie distale de la patte blessée. Le muscle, continuant à se contracter, sépare la portion proximale de la portion distale du membre (voir la fig. 1).

La patte blessée peut ne pas rencontrer le point d'appui qu'elle cherche : dans ce cas l'autotomie ne se produit pas. L'insuccès est donc fréquent dans l'expérience d'autotomie instituée ainsi, sur un animal qu'on abandonne à lui-même sur le dos et auquel on coupe une patte, sans lui offrir de point d'appui extérieur.

La résistance que l'on doit offrir à la partie distale de la patte n'est pas nécessairement fort considérable, surtout si l'on fournit ce point d'appui loin de l'endroit d'élection, par exemple au niveau de l'articulation du III^{e} article avec le IV^{e} ; car le bras de levier sur lequel on agit est fort long et, par conséquent, très favorable. On se rend parfaitement compte dans cette expérience de la valeur de l'effort qu'exécute le muscle long extenseur au moment de l'autotomie, lorsqu'on arrête au moyen du doigt le mouvement d'extension de la patte qui va procéder à la mutilation.

L'autotomie peut se produire sur un animal couché sur le dos, dans les positions les plus variées de la patte. La condition essentielle, c'est que le mouvement de la patte, dû à la contraction du muscle disjoncteur, soit arrêté par la fixation de sa partie distale. Cette partie distale, comme je l'ai dit, peut trouver un point d'appui à la base d'une autre patte ou sur n'importe quel point de la surface d'une patte voisine. Ceci nous explique les cas d'autotomie se produisant sur des pattes plus ou moins fléchies, plus ou moins éloignées de la carapace, paraissant, à un examen superficiel, entièrement libres, mais

prenant cependant à leur base un point d'appui sur une patte voisine [1].

[1] C'est sans doute ce qui a conduit Frenzel et J. Demoor à admettre que la patte du Crabe pouvait s'autotomiser sans point d'appui extérieur. Étant donnée la structure de la patte du Crabe, l'autotomie sans point d'appui me paraît un non-sens. C'est, me semble-t-il, comme si mon doigt, coiffé d'un dé, avait la prétention de se retirer du dé sans que celui-ci fût retenu ou trouvât un point d'appui extérieur.

Au reste, voici l'explication proposée par Demoor :

« Fredericq a démontré que le muscle extenseur (muscle que nous préférons nommer fléchisseur) est seul indispensable à la *mutilation réflexe défensive* des Crustacés.

» Nous nous rallions à cette conclusion. Il décrit le mécanisme de ce phénomène comme il suit : « Dès qu'on irrite... au niveau duquel s'effectue la rupture. » Ce mécanisme existe, mais nous croyons qu'il est accessoire et non fondamental. Voici pourquoi :

» *A*. Nous voyons se produire l'autotomie chez des individus venant de muer, chez qui la carapace et la patte sont d'une mollesse extrême, et chez qui la rupture du membre est relativement difficile, à cause de l'élasticité des tissus, non encore imprégnés de calcaire.

» *B*. L'autotomie se produit (notamment par l'action de la térébenthine) chez *Pachygrapsus*, *Portunus depurator*, *Pilumnus listellus*, sans mouvements préalables des membres. Celui-ci ne touche ni le sol, ni la carapace; ses articulations sont en demi-flexion et demi-extension.

» Nous attribuons à l'autotomie un mécanisme (beaucoup plus complexe que celui décrit par Fredericq) qui consiste essentiellement en une *tendance* des pièces proximale et distale du deuxième article à tourner en sens contraire. L'effort de torsion qui se manifeste ainsi dans la patte amène la rupture au niveau du *locus minoris resistentiae*. Nous ne donnons cette théorie que comme hypothétique, aucune preuve directe ne pouvant être apportée pour la justifier d'une façon formelle.

» Le muscle fléchisseur (extenseur, selon Fredericq) de la base de la patte a son insertion fixe dans la loge musculaire du corps; son insertion mobile a lieu sur le bord proximal de la pièce résultant de la fusion du basipodite avec l'ischiopodite; ce muscle présente un faisceau accessoire, qui a son insertion mobile commune avec celle du faisceau principal, et son insertion fixe sur la paroi interne du coxopodite. Les fibres de ce faisceau accessoire ont une direction autre que celle de la masse principale. La force résultant de la contraction de ces éléments ne détermine pas une flexion directe du deuxième article de la patte sur le premier,

Toutes les expériences d'autotomie concernant les quatre pattes ambulatoires réussissent donc sans que la patte ait à

mais elle tend à produire une flexion avec déviation en arrière. Dans le mésopodite s'insèrent le fléchisseur et l'extenseur du carpopodite; chez le Crabe, le premier de ces muscles possède des insertions musculaires fixes dans la partie distale du deuxième article du membre. Le mouvement produit par ces muscles, dans le plan passant par l'axe des deux articles, se fait dans une direction à peu près verticale, mais légèrement déviée en avant et en bas. En somme, les parties proximale et distale du deuxième somite de la patte sont sollicitées, dans des sens différents, par la contraction des muscles. Cette sollicitation des parties dans deux directions, angulaires l'une par rapport à l'autre, résulte de la disposition générale des muscles fléchisseurs et extenseurs du deuxième et du quatrième article; elle est exagérée par l'existence du faisceau accessoire du deuxième article et des insertions du fléchisseur du quatrième article dans l'ischiopodite.

» Nous devons admettre que l'autotomie est un réflexe qui suppose une coordination musculaire spéciale, déterminant la prédominance des efforts discordants des muscles que nous avons analysés plus haut.

» Ce réflexe a une coordination musculaire spécifique, puisque, chez les espèces à autotomie facile, il se produit isolément et d'une façon très nette; puisque, par l'action de la térébenthine, on le provoque seul; puisqu'on l'anéantit par la morphine sans détruire pour cela le réflexe de la rétraction exagérée de la patte.

» On observe cependant chez tous les Crustacés, et principalement chez le *Carcinus maenas* et chez le *Portunus puber*, que lorsqu'on provoque l'autotomie, il se déclare une réaction violente et préalable du membre avec une poussée de la patte contre le bord de la carapace. On note donc, dans ces cas, les phénomènes mis en lumière par Fredericq.

» Comment expliquer ces manifestations, si nous ne les admettons pas comme cause de la chute du membre?

» Nous croyons que le mécanisme donné par le professeur de Liège intervient comme adjuvant. Le faisceau accessoire que nous avons décrit dans le deuxième article de la patte dépend, en effet, du fléchisseur de ce somite. Son individualité fonctionnelle n'est pas absolue. Son effet spécial doit être d'autant plus énergique que la contraction générale de tout le muscle est plus forte. Or, c'est précisément le travail de ce muscle qui porte le membre en haut et amène le contact de la patte avec la carapace dorsale.

» Un point d'appui périphérique se réalise ainsi. L'action du fléchisseur

s'appuyer sur les bords du bouclier dorsal (*tergum*) de la carapace. On peut enlever le *tergum* en entier : l'autotomie se produit tout aussi facilement, et les phénomènes décrits précédemment ne s'en trouvent nullement modifiés.

du quatrième article en faveur de la chute du membre deviendra maintenant plus efficace par l'action des efforts qui se manifesteront surtout dans la partie proximale.

» Les mouvements généraux constatés dans les membres ne sont donc pas les causes actives de l'autotomie ; ils sont des moyens qui favorisent le développement des forces auxquelles nous croyons devoir rapporter le phénomène. »

La théorie proposée par Demoor est en contradiction directe avec les résultats de toutes les expériences relatées au paragraphe précédent. Je puis donc me dispenser d'en faire une critique détaillée. Je tiens cependant à présenter quelques observations au sujet des faits *A* et *B* que Demoor objecte à mon explication.

A. L'autotomie, nous dit-il, ne devrait pas se produire chez les Crabes mous, et cependant elle se produit malgré l'élasticité des tissus. J'avoue ne pas bien comprendre la portée de cette objection. Mon explication ne présuppose pas plus de rigidité des pattes que celle de Demoor. Demoor ne serait en droit de m'objecter le cas des Crabes mous que si, chez ces derniers, la section des tendons donnait d'autres résultats que chez les Crabes normaux.

J'ai fait en 1882, à Roscoff, un certain nombre d'expériences d'autotomie sur des Crabes qui venaient de muer. Mes souvenirs ne sont pas assez précis pour me permettre d'affirmer avoir pratiqué sur eux les expériences de section des tendons relatées précédemment. D'une façon générale, je puis dire que les Crabes mous se comportèrent, au point de vue de l'autotomie, exactement comme les Crabes à carapace dure.

D'ailleurs, sur un Crabe mort, décalcifié par l'acide nitrique, la rupture de la patte, à l'endroit d'élection, s'obtient avec une facilité étonnante. Il suffit pour cela d'exercer une traction insignifiante sur la portion distale de la patte.

B. En ce qui concerne l'autotomie dans l'essence de térébenthine, n'ayant pas sous la main les espèces citées par Demoor, je me suis reporté sur *Carcinus maenas*, que l'on peut avoir vivant à Liège chaque semaine, pendant la belle saison. J'en ai placé plusieurs dans l'essence de térébenthine, et j'ai obtenu chez presque tous la cassure d'une ou de plusieurs pattes. Mais je n'ai pu me convaincre de l'existence de l'autotomie sans point d'appui, avancée par J. Demoor.

Crabe sur le dos. Pattes fixées. — Non seulement l'application de la patte ambulatoire contre le *tergum* n'est pas nécessaire au mécanisme de l'autotomie, mais cette application rend la rupture impossible. Plaçons un Crabe sur le dos, après lui avoir enlevé les pinces. Saisissons une des pattes ambulatoires entre le pouce et l'index de la main gauche, en appuyant les trois doigts restants sur la face ventrale de l'animal, de manière à fixer le corps. Si nous coupons, au moyen de ciseaux, l'extrémité distale de la patte saisie, l'autotomie se produit immédiatement. L'expérience réussit également bien, que la patte sur laquelle on opère soit maintenue dans une position moyenne, intermédiaire entre la flexion et l'extension, ou qu'on l'ait fléchie complètement vers la face ventrale de l'animal, ou qu'on l'ait inclinée au maximum en avant ou en arrière. La seule position dans laquelle l'autotomie ne réussisse jamais, est précisément celle de l'extension forcée, que l'on réalise en appliquant la patte par le méropodite contre le bord et contre la portion ventrale du *tergum*.

Ce résultat négatif était d'ailleurs facile à prévoir. En plaçant la patte dans l'extension forcée, nous rapprochons d'une façon exagérée le point d'attache mobile du long extenseur du II^e^ article de son point d'attache fixe, et nous ne laissons plus de jeu au raccourcissement du muscle.

Il faut cependant ici faire une restriction pour la première patte, celle qui porte la pince. Au repos, cette patte se trouve naturellement appliquée contre la carapace. En la maintenant contre le *tergum*, on ne lui donne donc pas une position forcée, et l'on n'empêche pas le raccourcissement du long extenseur du II^e^ article. Aussi la première patte est-elle la seule chez laquelle l'autotomie réussisse pendant qu'on la maintient contre la carapace. C'est aussi la seule qui puisse s'autotomiser en prenant un point d'appui contre la carapace du *tergum* [1].

[1] C'est donc à la première patte seule que s'appliquerait strictement le terme de *carapace* dont je m'étais servi, en 1882, pour désigner les parties dures du corps de l'animal, contre lesquelles la patte prend un point

Crabe suspendu par la patte. — Quand on opère comme il est dit à la page 16, c'est-à-dire en tenant l'animal suspendu en

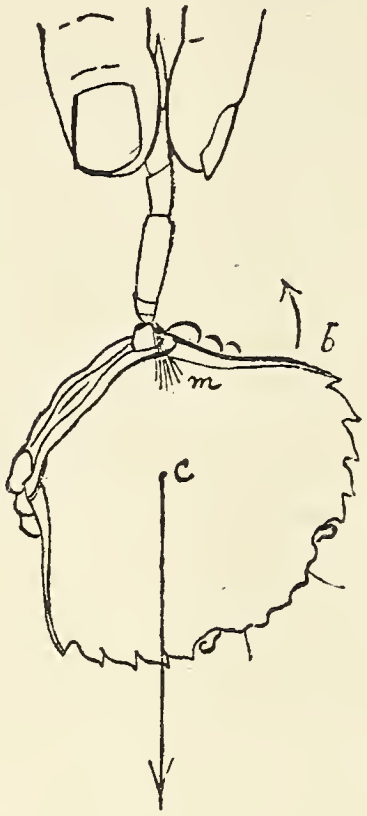


Fig. 5.

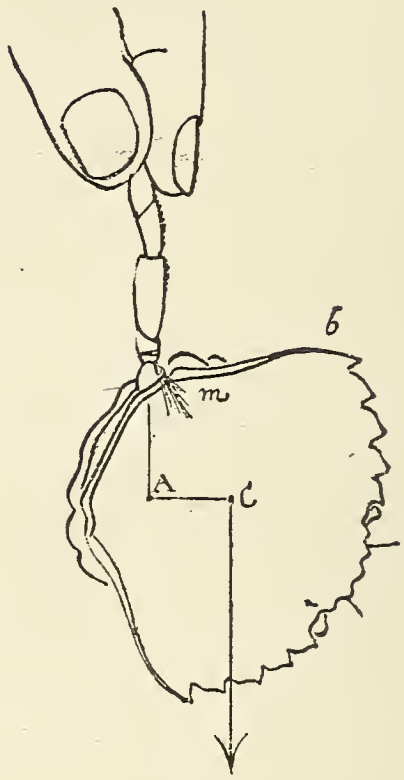


Fig. 6.

Fig. 5. — Petit Crabe suspendu par la dernière patte de droite et se disposant à pratiquer l'autotomie de cette patte. Le bord *b* de la carapace est soulevé dans la direction de la flèche par l'action du *muscle disjoncteur* m. *C*, centre de gravité.

Fig. 6. — Le même, au moment où le mouvement de soulèvement de la carapace est achevé, et où l'autotomie se produit.

d'appui dans l'acte de l'autotomie — si l'on prend le terme de carapace dans le sens étroit de bouclier dorsal ou de *tergum*. C'est ainsi que Frenzel et Demoor m'ont compris : aussi ont-ils pris texte de ce fait que l'autotomie des pattes ambulatoires est possible sans que la patte vienne s'appuyer contre le *tergum*, pour nier d'une façon générale la nécessité d'un point d'appui extérieur et pour rejeter mon explication. Dans mon idée, le terme de carapace était employé dans un sens moins restreint, et servait à désigner toute partie dure du corps de l'animal.

La condition sine qua non *de la rupture*, disais-je, *est l'intégrité du muscle extenseur du deuxième article. Il faut également que la patte et la partie distale du deuxième article trouvent un point d'appui résistant, soit contre la carapace de l'animal, soit entre les doigts de l'expérimentateur qui a saisi la patte* (Arch. zool. exp., 1883, p. 423).

l'air par une patte dont on coupe l'extrémité, on voit ordinairement la partie antérieure du corps se relever légèrement et aller comme à la rencontre de la patte blessée (voir fig. 4 et 5). Ce mouvement se produit de la même façon, alors que l'on a sectionné tous les muscles du 1er et du 2e article, sauf le long extenseur du IIe article. C'est donc ce muscle qui, prenant cette fois son point d'appui fixe sur le IIe article, soulève son point d'attache dans la loge épimérienne et, par l'intermédiaire de celle-ci, relève tout le corps de l'animal. Dans ce mouvement de soulèvement du corps de l'animal, le Ier article de la patte précédente (tubercule articulaire distal postérieur du Ier article) vient butter contre la face antérieure lisse de la portion distale du IIe article de la patte opérée. Ce IIe article se trouvant ainsi fixé par rapport à la carapace, et le muscle extenseur continuant à se contracter, la séparation de la portion proximale du IIe article d'avec sa portion distale devient possible et se réalise, et l'animal tombe en abandonnant la portion distale de sa patte.

Si l'on a soin, dans cette expérience, d'enlever en entier, au préalable, les pattes précédentes et suivantes, y compris leur premier article, on aura beau soulever le Crabe par une patte et sectionner l'extrémité distale de celle-ci, l'autotomie ne se produira plus, parce que l'extrémité distale du 2e article ne trouve plus de point d'appui et que le poids du corps de l'animal, agissant par l'intermédiaire du tendon du long fléchisseur sur la portion proximale du IIe article, n'est pas suffisant pour rompre l'adhérence avec la portion distale retenue entre les doigts de l'expérimentateur, quoique, dans cette expérience, le corps de l'animal, agissant par un bras de levier fort long, exerce une traction représentant certainement plusieurs fois le poids du corps entier.

Ce résultat négatif, je l'ai constamment observé en opérant sur les premières pattes ambulatoires. Au contraire, en expérimentant sur la dernière patte et même sur l'avant-dernière, on obtient parfois l'autotomie dans les conditions que je viens de décrire, toutes les autres pattes ayant été extirpées y

compris leur premier article. Dans ce cas, le poids seul de l'animal, multiplié par un bras de levier favorable, peut faire équilibre à un effort de 150 à 200 grammes et suffit à la fixation de l'attache épimérienne du long extenseur (voir fig. 6). La 3e et la 4e patte ambulatoire sont précisément celles où un effort de traction relativement faible (ne représentant qu'un petit nombre de fois le poids du corps) suffit pour rompre le second article à l'endroit d'élection. Ce sont aussi ces pattes sur lesquelles la carapace, en se relevant, agit suivant le bras de levier le plus favorable pour produire l'autotomie (voir fig. 5 et 6).

Le mouvement que la contraction du long extenseur imprime à la patte, par rapport au corps, est donc un peu différent suivant que le poids du corps intervient ou non comme facteur du mouvement. Lorsque l'animal est suspendu par la patte, et qu'on blesse celle-ci, cette patte, qui se prépare à l'autotomie, vient buter en avant et en dehors contre le point d'appui fixe constitué par la base de la patte précédente, d'où la réussite pour ainsi dire infaillible de l'expérience d'autotomie.

Au contraire, lorsque le Crabe est couché librement sur le dos, le poids du corps n'intervient plus et la patte blessée se porte directement dans l'extension, sans s'incliner en avant. Elle ne rencontre plus forcément le point d'appui du tubercule du coxopodite de la patte précédente. L'autotomie, dans ce cas, dépend du hasard des mouvements des pattes voisines. Il faut que l'une d'elles vienne s'interposer pour fournir le point d'appui indispensable.

§ V.

CONCLUSIONS.

La mutilation réflexe défensive, l'*autotomie,* se produit chez le Crabe dans la continuité du second article, au niveau du sillon qui correspond à la soudure du *basipodite* et de l'*ischiopodite.* La surface de rupture est nette : les vaisseaux et le nerf mixte de la patte sont les seuls organes mous déchirés à ce niveau.

Un diaphragme spécial, la *membrane obturatrice,* tendu à travers l'extrémité distale du *basipodite,* assure l'hémostase dans le moignon de la patte autotomisée. Le nerf mixte et les vaisseaux traversent cette membrane au niveau d'un orifice étroit, situé excentriquement.

La portion non caduque du II^e^ article de la patte ambulatoire ou *basipodite* ne contient pas de fibres musculaires. Elle donne attache par sa circonférence proximale aux tendons de quatre muscles : 1. *court fléchisseur* (côté ventral) et 2. *court extenseur,* s'attachant au *coxopodite;* 3. *long fléchisseur* (ventral) et 4 *long extenseur* (dorsal), s'attachant à la loge épimérienne du corps. Le premier article ou *coxopodite* donne attache aux tendons d'un *fléchisseur* [5] et d'un *extenseur* [6] dont les fibres s'insèrent également dans la loge épimérienne du corps.

La section des muscles contenus dans la partie caduque de la patte, et celle de cinq (1, 2, 3, 5 et 6) des six muscles qui s'attachent à la partie non caduque de la patte, n'ont aucune influence sur l'autotomie, qui s'effectue avec la même facilité qu'avant l'opération. La section isolée du long extenseur [4] supprime irrévocablement le réflexe d'autotomie. Ce muscle mérite donc le nom de muscle *disjoncteur* ou de muscle *autotomiste.*

La patte du Crabe mort résiste à une traction de 3 $^1/_2$ à 5 kilogrammes, quand cette traction est dirigée suivant l'axe de la patte et qu'elle se répartit sur toute la circonférence de cette

dernière. Cette même patte se rompt à l'endroit d'élection, sous un effort moyen de traction de 250 grammes, quand la traction s'exerce à un point limité de sa périphérie, au niveau de l'insertion du tendon du muscle disjoncteur.

L'autotomie peut se produire dans toutes les positions des pattes, à l'exception de l'extension forcée (pour les pattes ambulatoires). Pour que l'autotomie soit réalisée par la contraction du muscle disjoncteur, il faut que la portion caduque distale de la patte trouve un point d'appui soit contre le doigt de l'opérateur, soit contre les parties dures de la carapace de l'animal (*tergum* pour la première patte; parties dures d'une patte voisine, tubercule articulaire du 1er article de la patte située en avant, lorsqu'il s'agit d'une patte ambulatoire). Il faut également que l'attache épimérienne du muscle disjoncteur soit fixée : dans certains cas, le poids du corps de l'animal agissant par un bras de levier favorable peut suffire à cette fixation.

APPENDICE

M. Jean Demoor, auquel j'avais soumis une épreuve du présent travail, me communique la note suivante :

« Je n'ai pas interprété le terme *carapace* ainsi que M. Fredericq le suppose. Les explications données par cet auteur, la description de ses expériences montrent clairement que le point important de la question est l'*existence d'un point d'appui externe*, et non pas du tout la nature et la position de ce lieu de résistance.

» C'est précisément parce que telle était mon opinion au moment où j'étudiais la question de l'autotomie au point de vue des fonctions nerveuses des Crustacés, que mon attention fut appelée sur les données mécaniques du problème par des faits observés sur des Crabes méditerranéens. (Voir dans mon texte cité, page 24 de ce travail, le § *B*.) Mes expériences sur ce point ayant été faites consciencieusement et ayant été répétées plusieurs fois, je suis forcé de maintenir exacts les faits cités.

» M. Fredericq n'a pas observé l'autotomie sans point d'appui externe chez *Carcinus maenas*. Je n'ai jamais essayé l'expérience sur cette espèce, je l'ai faite exclusivement sur les trois espèces que je me procurais très facilement à Banyuls-sur-Mer. Il est à noter d'ailleurs — et la chose est importante — que *Pachygrapsus*, *Portunus depurator*, *Pilumnus listellus* s'autotomisent beaucoup plus facilement que *Carcinus maenas*, sur lequel M. Fredericq a opéré.

» Jean Demoor. »

RECHERCHES

SUR

L'ACTION PHYSIOLOGIQUE DE LA PROPEPTONE

ET DE LA PEPTONE

PAR

le Docteur Alfred GROSJEAN.

(Présenté à la Classe des sciences dans la séance du 10 octobre 1891.)

RECHERCHES

SUR

L'ACTION PHYSIOLOGIQUE DE LA PROPEPTONE

ET DE LA PEPTONE.

CHAPITRE PREMIER.

HISTORIQUE.

Le côté physiologique de l'étude des peptones a suscité des recherches dans le but soit de savoir quel rôle jouent ces corps, et ce qu'ils deviennent dans la digestion et la nutrition, soit d'examiner leur influence sur les différentes fonctions de l'organisme animal, et leur sort ultérieur, quand on les fait pénétrer dans le corps par une voie autre que la voie gastrique.

Maly, Plósz et Gyergyai, Adamkiewicz, Hofmeister, Leube, Drosdoff, Wassermann, etc., se sont occupés de la première question. Mais la seconde partie de la physiologie des peptones n'a fait l'objet, jusqu'à présent, que d'un nombre restreint de recherches. Il n'y a guère à citer, en effet, comme se rapportant spécialement à cette matière, que les travaux :

I. De Schmidt-Mülheim (1880) [1].

[1] Schmidt-Mülheim, *Beiträge zur Kenntniss des Peptons und seiner physiologischen Bedeutung* (Archiv für Physiologie, 1880, p. 33).

Schmidt-Mülheim a fait ses expériences sur le chien. Il a constaté les faits suivants :

1° Le sang du chien à jeun ne contient pas de peptone.

Le sang du chien en digestion d'albuminoïdes, tantôt contient de la peptone, tantôt n'en contient pas. Le chyle du chien en digestion d'albuminoïdes ne contient pas de peptone [1] ;

2° La peptone injectée dans le courant circulatoire par la veine jugulaire disparaît rapidement du sang (pp. 39-41).

Expérience XIV. — Chien, 8 1/2 kilogrammes. Injection de 6 grammes de peptone en trente-sept minutes. Dix minutes après la fin de l'injection, il n'y a plus de peptone dans le sang.

La disparition de la peptone ne peut s'expliquer (pp. 46-48) par la sécrétion rénale qui s'arrête complètement, ni par une action exclusive du foie, comme l'admettent Plósz et Gyergyai (*Archiv für die gesammte Physiologie*, t. X, p. 536), puisque la peptone disparaît encore du sang quand on a lié la veine porte et l'artère hépatique ;

3° La peptone mélangée avec du sang défibriné et conservée ainsi à la température du corps ne subit aucune modification ;

4° Le sang coulant du vaisseau dans une solution de peptone est retardé dans sa coagulation.

La coagulabilité du sang est suspendue ou tout au moins retardée après une injection de peptone (pp. 51-52). Lorsque la coagulabilité est revenue, elle persiste alors malgré de nouvelles injections.

Le sang ainsi maintenu liquide se coagule par putréfaction ou par l'addition du ferment de la fibrine ;

5° L'injection de peptone produit un abaissement de la

[1] Schmidt-Mülheim fait bouillir le sérum dilué d'eau avec de l'acétate de fer, jusqu'à ce que le liquide ne précipite plus par le ferrocyanure de potassium et l'acide acétique, puis recherche la peptone par la réaction du biuret. Ce procédé n'est pas assez rigoureux, parce que l'acétate de fer ne précipite pas toujours complètement les substances albuminoïdes.

pression sanguine, et l'on constate dans ce cas une dilatation des vaisseaux abdominaux;

6° Les injections de peptone déterminent un arrêt de la sécrétion urinaire;

7° Pendant ou peu de temps après l'injection, les animaux montrent de l'agitation; puis survient un état soporeux, avec respiration stertoreuse et résolution musculaire.

II. De Fano (1881) [1], lequel s'occupe presque exclusivement de l'action de la peptone sur la coagulabilité du sang.

Fano a expérimenté sur le chien et sur le lapin.

Chez le lapin, l'injection de peptone ne supprime ni ne suspend la coagulation du sang, n'abaisse pas la pression sanguine et n'a pas d'action anesthésique.

Chez le chien : 1° le sang est rendu incoagulable par une injection de peptone, à raison de 30 centigrammes par kilogramme d'animal, faite en une fois. Mais si l'on injecte cette même quantité ou une proportion supérieure même, mais en plusieurs fois successives, la coagulation peut ne pas être influencée. Quand la coagulabilité est revenue, au bout de quelques heures, une nouvelle injection n'a plus d'action sur elle;

2° La peptone disparaît rapidement du sang après l'injection (en trente secondes dans deux expériences) [2];

3° La peptone ne passe pas dans les urines. Il y a suppression de la sécrétion urinaire;

4° La lymphe se comporte comme le sang au point de vue de la coagulation;

5° La rigidité cadavérique n'est pas influencée par les injections de peptone.

Fano développe une hypothèse, avec des expériences à

[1] Fano, *Das Verhalten des Peptons und Tryptons gegen Blut und Lymphe* (Archiv für Physiologie, 1881, p. 277).

[2] Pour rechercher la peptone, Fano coagulait le sérum en le faisant bouillir avec de l'acide acétique, puis précipitait le filtrat par le ferrocyanure de potassium. Ce procédé est sujet à erreur, parce que la propeptone précipite par le ferrocyanure de potassium et l'acide acétique.

l'appui, d'après laquelle les leucocytes joueraient le rôle principal dans le processus suivant lequel la peptone empêche la coagulation du sang.

III. De Pollitzer (1885) [1], consistant en quelques expériences sur l'influence de diverses espèces de propeptones et de peptones sur la coagulation du sang et la pression sanguine.

Pollitzer a fait ses expériences sur des chiens et sur des chats avec les substances suivantes : amphopeptone et antipeptone, protalbumose, deutéroalbumose et hétéroalbumose, peptone de Witte [2].

En les injectant à raison de 30 centigrammes par kilogramme d'animal, il a obtenu de la narcose et une chute de pression.

Relativement à la coagulabilité du sang, il a constaté qu'elle n'est pas influencée par les trois premières substances, qu'elle est légèrement retardée par la quatrième et qu'elle est suspendue par les deux dernières. Et il a trouvé des résultats analogues en laissant couler le sang directement du vaisseau dans des solutions de ces substances.

Citons encore les recherches de Boulengier, Denaeyer et Devos (1890) [3], qui traitent de la peptonémie physiologique, de la peptonémie et de la peptonurie par injections intra-

[1] Pollitzer *in* Kühne, *Albumosen und Peptonen* (Verhandlungen des naturhist.-med. Vereins zu Heidelberg, N. F., III. Band, 4. Heft, p. 292).

[2] Kühne et Chittenden distinguent quatre variétés d'albumose :

1° Protalbumose, soluble dans l'eau froide et dans l'eau bouillante, précipitée par saturation de NaCl;

2° Hétéroalbumose, insoluble dans l'eau froide et dans l'eau bouillante, soluble dans l'eau additionnée de NaCl, précipitée par saturation de NaCl;

3° Dysalbumose, insoluble dans l'eau pure ou additionnée de NaCl;

4° Deutéroalbumose, soluble dans l'eau pure et dans l'eau saturée de NaCl, précipitée par NaCl + acide.

Ils donnent le nom de :

1° Amphopeptone, à la peptone peptique;

2° Antipeptone, à la peptone pancréatique ou tryptone.

[3] Boulengier, Denaeyer et Devos, *Peptonémie et peptonurie expérimentales* (Bull. Acad. méd. Belgique).

vasculaires et intrasécreuses, de l'action du tube digestif et du foie sur la peptone, de la toxicité des peptones.

Les observations des auteurs précédemment cités sont peu nombreuses et ne touchent qu'à un petit nombre de points de la physiologie des peptones. En outre, elles présentent une cause d'erreur dont il importe de tenir compte : l'impureté des substances employées, par suite de l'imperfection de leur mode de préparation.

Le produit sur lequel ont expérimenté Schmidt-Mülheim et Fano, et que ceux-ci désignaient sous le nom de peptone, n'était qu'un mélange de propeptone et de peptone. Ce fait enlève de leur précision aux résultats acquis, puisqu'il n'est pas possible d'y faire la part exacte de l'action de la peptone et de la propeptone.

Quant aux produits qu'a employés M. Denaeyer, ce sont tantôt les peptones du commerce, tantôt de la peptone d'albumine d'œuf ou de la peptone d'albumine de viande, tantôt enfin de la peptone (sans autre désignation).

Dans le premier cas, le produit est évidemment impur; dans le second cas, c'est un mélange de propeptone et de peptone (voir p. 33 : la peptone d'albumine d'œuf contient 53,35 % d'albumose [propeptone] et 34,70 de peptone; la peptone d'albumine de viande = 6,80 % d'albumose et 61,60 de peptone).

Dans le troisième cas, comme M. Denaeyer ne spécifie nulle part que la peptone qu'il emploie est exempte de propeptone, il y a lieu de croire que c'est également un mélange.

Les recherches de Pollitzer seules paraissent avoir été faites avec des substances pures, celles-ci ayant été préparées suivant la méthode de Kühne. Seulement, ces expériences sont peu nombreuses, car leur relation ne comporte guère plus d'une page de texte.

Il faut noter enfin qu'il n'a pas été publié jusqu'à présent de graphiques montrant l'influence qu'exercent ces substances sur les fonctions organiques accessibles à ce précieux moyen d'analyse. Ceux qui figurent dans ce travail montreront d'une

manière indiscutable, et sans qu'il nécessitent d'explications bien longues, les modifications que l'injection de ces substances dans le courant circulatoire fait subir à la pression sanguine et aux rythmes cardiaque et respiratoire.

C'est cette pénurie d'observations physiologiques, et surtout d'observations exactes faites avec des substances bien définies, qui m'a engagé à entreprendre de nouvelles recherches, au point de vue physiologique, sur les dérivés par digestion peptique des albuminoïdes, à contrôler les résultats acquis antérieurement et à aborder divers points non encore étudiés suffisamment.

Mes expériences ont porté sur la propeptone et sur la peptone.

J'ai laissé de côté la syntonine, parce que cette substance n'est soluble que dans l'eau acidulée ou alcalinisée et que, ne pouvant me servir d'un véhicule acide, la quantité d'alcali que j'aurais dû employer pour amener la substance à un degré suffisant de dissolution aurait faussé les résultats.

Ce travail, qui a eu comme condition préalable la recherche et l'institution d'un procédé de préparation permettant d'obtenir de la propeptone et de la peptone pure, et en quantité suffisante, a pour but de rechercher l'action que la propeptone et la peptone, à la suite de leur injection dans le torrent circulatoire, exercent sur la coagulabilité du sang, sur la pression sanguine, sur le rythme des mouvements cardiaques et respiratoires, enfin sur la sécrétion rénale. Pour terminer, il sera dit quelques mots concernant la question de la toxicité des peptones.

CHAPITRE II.

§ 1.

Préparation de la propeptone et de la peptone.

En vue de me procurer des produits purs, je me suis adressé à un spécialiste bien connu, le Dr Grübler, de Leipzig, et à M. Denaeyer, de Bruxelles.

Ni l'un ni l'autre n'ont pu me satisfaire [1].

J'ai donc dû rechercher un procédé de préparation susceptible de fournir de la peptone pure, et en quantité suffisante.

Les procédés de Schmidt-Mülheim (propeptone précipitée par l'acétate de fer à chaud, liquide filtré, évaporé à consistance sirupeuse et précipité par l'alcool absolu) [2];

De Fano (solution de peptone Witte, précipitée par l'acide ferrocyanhydrique, filtrat précipité par le chlorure de fer, filtrat bouilli, filtré, évaporé à consistance sirupeuse et précipité par l'alcool absolu);

De Maly [3], etc., ne donnent que des mélanges divers de propeptone et de peptone.

Celui de Henninger est trop long et donne trop peu de peptone, et encore celle-ci, bien que plus pure que celle

[1] La propeptone de M. Grübler était assez pure. J'ai fait avec elle quelques-unes de mes expériences. Sa peptone contenait des sels et un peu de propeptone. Quant à la peptone de M. Denaeyer, qui avait été envoyée avec la mention : *peptone exempte d'albumose*, elle renfermait un tiers de propeptone.

[2] L'ébullition avec l'acétate de fer ne précipite qu'incomplètement la propeptone.

[3] La dialyse prolongée (trois à huit jours), dont se sert Maly, lui fait perdre la majeure partie de la peptone.

obtenue par les procédés précédents, n'est cependant pas complètement exempte de propeptone.

Seul, le procédé de Kühne permet d'arriver à un résultat. Il est basé sur la précipitation complète de la propeptone par saturation de Am^2SO^4 et sur l'élimination du Am^2SO^4 par la baryte à chaud. Le liquide est ensuite traité par l'H^2SO^4 dilué, puis évaporé à consistance sirupeuse et précipité par l'alcool.

Ce procédé a cet inconvénient, que l'élimination du Am^2SO^4 par la baryte est extrêmement longue et amène la formation d'une énorme quantité de $BaSO^4$, substance inerte, dans laquelle se perd inévitablement une partie de la solution de peptone.

Ayant remarqué que le Am^2SO^4 est presque insoluble dans l'alcool à 65°, tandis que la peptone y reste facilement en solution, j'ai remédié à l'inconvénient signalé ci-dessus en faisant précéder le traitement par la baryte de la précipitation de la plus grande partie du Am^2SO^4 par l'addition de deux volumes d'alcool à 94° [1].

Voici, dans tous ses détails, la marche que j'ai suivie pour préparer la propeptone et la peptone :

Dans une étuve de d'Arsonval, maintenue à une température voisine de 40°, est placé le mélange suivant :

1000 grammes de fibrine de sang de porc bien lavée et exprimée [2];

5 litres d'eau distillée;

35 centimètres cubes d'HCl du commerce (lequel contient environ 33 % d'HCl pur), et

40 grammes de pepsine Merck ou une infusion de trois estomacs de porc [3].

[1] Kühne dit s'être servi une fois de l'alcool pour éliminer le Am^2SO^4, mais dans la suite il ne parle plus nulle part de ce moyen. (Kühne et Chittenden, *Ueber die Peptone*, p. 427, in *Zeitschrift für Biologie*, 1886.)

[2] Je m'en suis tenu à la fibrine, parce que cette substance albuminoïde peut être obtenue en grande quantité et à bon marché.

[3] Je me suis servi exclusivement de la digestion par la pepsine, parce qu'elle ne pousse pas la transformation des albuminoïdes au delà de la peptone, comme le fait la digestion pancréatique ou l'eau à 120°, et permet

L'infusion des estomacs [1] de porc se fait vingt-quatre heures auparavant dans la moitié de la quantité d'eau ci-dessus indiquée, soit 2 1/2 litres.

La fibrine [2] est au préalable gonflée à froid pendant une heure par l'addition de l'HCl et de l'autre moitié des 5 litres d'eau, soit 2 1/2 litres.

Le suc gastrique artificiel obtenu est filtré et versé sur la fibrine ainsi préparée. La digestion est poursuivie pendant huit jours. Chaque jour le liquide est remué à plusieurs reprises.

Au bout de ce temps, le liquide est filtré, réduit par l'ébullition (coagulation des matières albuminoïdes non transformées) à la quantité de 1 litre, neutralisé exactement par la soude (précipitation de la syntonine, s'il en restait, et transformation de l'HCl en NaCl), filtré.

Le filtrat renferme la propeptone et la peptone. Il est saturé par le Am^2SO^4, qui précipite intégralement la propeptone. Celle-ci est recueillie sur un filtre, lavée avec une solution saturée de Am^2SO^4, puis, additionnée d'une petite quantité d'eau, de façon à la transformer en une pâte très molle, elle est soumise à la dialyse pendant quarante-huit heures dans des boyaux en papier parcheminé. La solution retirée du dialyseur est filtrée et précipitée par 2 volumes d'alcool à 94°. La propeptone, recueillie sur un filtre, est lavée à l'alcool absolu et à

le mieux d'obtenir artificiellement des substances qui se rapprochent le plus des correspondantes physiologiques. Le suc gastrique artificiel obtenu par l'infusion à 40° pendant vingt-quatre heures d'estomacs de porc dans l'eau acidulée d'HCl, m'a donné un rendement en peptone plus élevé que la pepsine Merck.

[1] C'est la muqueuse seulement de l'estomac qui est employée. Et, au préalable, elle est lavée rapidement à grande eau pour enlever le mucus qui la recouvre.

[2] On pourrait en outre enlever à la fibrine la majeure partie des sels qu'elle contient en la soumettant à la dialyse comme l'a fait Henninger. On pourrait de même purifier le suc gastrique artificiel par la dialyse.

l'éther, et finalement desséchée, pulvérisée et conservée dans l'exsiccateur à chlorure de calcium.

Le filtrat obtenu après saturation de Am^2SO^4 est réduit par l'ébullition au bain-marie à la quantité de $^1/_2$ litre, puis refroidi, ce qui permet déjà d'éliminer une partie du sel, et décanté. Puis ce dernier liquide est additionné de 2 volumes d'alcool à 94°, lequel a pour effet de précipiter la presque totalité du Am^2SO^4. Le liquide filtré est chauffé au bain-marie pour éliminer l'alcool, puis à feu nu avec de l'hydrate et du carbonate de baryum, ajoutés par petites quantités à la fois, et en mélangeant tant qu'il se dégage de l'H^3N et jusqu'à ce que le liquide filtré ne donne plus de précipité par le chlorure barytique. Alors le Am^2SO^4 est totalement précipité à l'état de $BaSO^4$.

Le liquide refroidi est filtré, puis additionné lentement d'H^2SO^4 dilué jusqu'à réaction très légèrement acide (précipitation de la petite quantité d'hydrate et de carbonate de baryum passée en solution, décomposition du peptonate de baryum).

Le liquide filtré est évaporé au bain-marie à consistance sirupeuse, refroidi, puis versé goutte à goutte dans dix fois son volume d'alcool absolu [1]. La peptone se précipite sous forme d'une poudre blanc jaunâtre, laquelle est recueillie sur un filtre, lavée à l'alcool absolu et à l'éther, desséchée, et conservée dans l'exsiccateur à chlorure de calcium [2].

Cette méthode m'a donné un rendement moyen de 60 grammes de propeptone et 40 grammes de peptone par kilogramme de fibrine humide bien exprimée.

[1] Il faut verser lentement la solution de peptone sirupeuse et encore chaude dans l'alcool en remuant constamment, et non verser l'alcool sur la peptone, parce que dans ce dernier cas la peptone se prend en une masse gluante et filante, très difficile à déshydrater. Agir de même pour la propeptone.

[2] L'exsiccateur à $CaCl^2$ est préférable à celui à H^2SO^4, lequel brunit la substance.

§ 2.

Manuel opératoire.

L'animal, anesthésié par le chloroforme, est fixé sur le dos dans la gouttière d'opération.

La jugulaire externe et la carotide d'un côté sont mises à nu par une incision médiane à la région cervicale, et isolées sur une longueur de 2 centimètres. Les bouts périphériques sont liés, et une pince à pression est placée sur le bout central.

Dans la veine est introduite et fixée par ligature une canule coudée en verre, reliée par un tube en caoutchouc à une burette graduée avec robinet, laquelle contient la solution de la substance à injecter.

Dans l'artère est fixée de même une canule en ⊤ (modèle François Franck) en verre, reliée au manomètre à mercure (kymographion) de Ludwig par un tube en caoutchouc épais, renforcé à l'extérieur d'une spirale de fil de cuivre. Le manomètre est au préalable mis sous pression avec une solution de sulfate de magnésium.

La pression sanguine et les pulsations cardiaques (par le kymographion), les mouvements respiratoires (par le pneumographe de Knoll, en rapport avec un tambour à levier de Marey) et le temps (par l'horloge à secondes) sont inscrits simultanément sur le papier enfumé du grand appareil enregistreur de Hering.

La propeptone et la peptone sont injectées à l'état de solutions tièdes à 10 % dans l'eau distillée (à 10 %, sauf dans quelques cas), au préalable bouillies et filtrées. Pour la propeptone, il est ajouté $^1/_2$ à 1 % de NaCl pour en assurer la complète solubilité.

Les échantillons de sang sont recueillis dans des tubes à réaction, propres et secs, par une canule coudée fixée dans l'artère crurale.

Lorsque les canules de la burette et du manomètre sont fixées dans leurs vaisseaux respectifs, les pinces à pression sont retirées et les lèvres de la plaie cutanée sont rapprochées et maintenues en cet état par des pinces à pression, pour éviter l'action de l'air et de la dessiccation sur la plaie. Les injections peuvent ensuite être faites sans toucher à l'animal. Enfin, pour empêcher autant que possible le refroidissement, l'animal est et reste enveloppé pendant toute l'expérience.

CHAPITRE III.

INFLUENCE DE LA PROPEPTONE ET DE LA PEPTONE SUR LA COAGULABILITÉ DU SANG.

---

§ 1.

Injections intravasculaires de propeptone et de peptone.

Par une canule placée dans la crurale, on prend dans des tubes à réaction bien secs des échantillons de sang, la même quantité pour chacun. On note : 1° le moment de l'injection; 2° le moment de la prise de l'échantillon de sang; 3° le temps au bout duquel le sang commence à se coaguler (ce qui est indiqué par l'apparition de petits grumeaux à la surface du sang, contre la paroi du tube); enfin, 4° le temps après lequel la coagulation est complète (c'est-à-dire quand on peut retourner le tube sans que le sang s'écoule au dehors).

Dans les cas où l'expérience n'avait pas pour but principal l'étude de la coagulation, les échantillons de sang ont été pris, l'expérience terminée, de la carotide par la canule manométrique.

N. B. — Dans les cas où le degré de concentration de la peptone n'est pas indiqué, il s'agit de solutions à 10 %.

I. — INJECTIONS DE PROPEPTONE.

A. — CHEZ LE CHIEN.

Injection de 50 centigrammes par kilogramme.

Expérience XXIV. — Chien mâle, 2 1/2 kilogr., chloroformé. Injection unique de 75 centigr.

Tableau de la coagulation.

MOMENT de l'injection.	MOMENT de la prise de sang.	TEMPS après lequel le sang commence à se coaguler.	TEMPS après lequel le sang est coagulé.
»	4h27m	»	2m
4h29m	»	»	»
»	4h 29m30s		
»	4 31		
»	4 36	Non encore coagulés le lendemain matin. Dépôt des globules rouges.	
»	4 50		
»	5 17		
»	5 32		

Dans les autres expériences comme dans celle-ci, dans tous les échantillons de sang rendu incoagulable, le dépôt des globules rouges s'est effectué avec une très grande rapidité. Au bout de cinq et même parfois de deux minutes, il y avait déjà une couche supérieure de sérum de 1 à 2 millimètres.

Expérience XLIII. — Chien mâle, 16 kilogr., chloroformé. Injection unique de 4gr,80. Deux heures après l'injection, l'animal est tué par saignée. Le sang, abandonné au repos dans un vase à une température de 7° à 10°, est encore complètement liquide au bout de quatre jours (quatre-vingt-dix-neuf heures).

Injection de 20 centigrammes par kilogramme.

Expérience XXIII. — Chien mâle, 5 kilogr., chloroformé. Cinq injections successives de 1 gr. chacune.

MOMENT de l'injection.	MOMENT de la prise de sang.	TEMPS après lequel le sang commence à se coaguler.	TEMPS après lequel le sang est coagulé.
»	4h 5m	3m	6m
4h 7m	»	»	»
»	4 9	13	1h 31m. Caillot tremblotant.
»	4 12		
»	4 16		
»	4 20		
»	4 25		
»	4 30	Non coagulés le lendemain matin.	
»	4 38		
»	4 46		
»	4 55		
»	5 7	39m	
»	5 15	36	Presque pas de coagulation le lendemain matin.
»	5 25	56	
»	5 35	»	
»	5 50	22m	
»	6 11	12	Caillot mou et incomplet le lendemain matin.
»	6 25	23	
»	6 45	15	
6 51	»		
»	6 55	10m	Id.
6 57	»		
7 2	»		
7 7	»		
»	7 14	16m	Id.

Expérience XXIII[bis]. — Ce même chien est repris, vingt et une heures après la fin de la première expérience, et soumis à une expérience identique, c'est-à-dire à cinq injections de 1 gr. chacune.

MOMENT de l'injection.	MOMENT de la prise de sang.	TEMPS après lequel le sang commence à se coaguler.	TEMPS après lequel le sang est coagulé.
»	4h 10m	4m	6m
4h 11m	»	»	»
»	4 12	6	11
»	4 16	19	44
»	4 20	5	40
»	4 26	10	20
»	4 35	2	7
»	4 40	3	5
»	4 47	1	3
4 53	»	»	»
»	4 55	2	4
»	5	2	3
»	5 10	1	2
»	5 20	1	2
5 21	»	»	»
»	5 25	1	3
»	5 36	1	4
5 55	»	»	»
»	5 57	1	2
»	6 10	1	2
6 11	»	»	»
»	6 19	0 30s	1

En vue de cette seconde expérience, après la première les plaies de l'animal furent lavées à l'acide phénique, saupoudrées d'iodoforme et suturées. L'animal fut placé dans un endroit à température convenable. Pour cette seconde expérience je mis à nu la jugulaire, la carotide et la crurale de l'autre côté.

A 4 h. 35 m., lors de la sixième prise de sang, la canule est trouvée bouchée par un caillot, lequel se reforme ultérieurement après chaque prise de sang.

N. B. — Ici, comme dans les autres expériences avant chaque prise de sang, la canule est nettoyée avec une plume de poulet, et on laisse écouler encore quelques gouttes de sang avant de prendre l'échantillon.

Injection de 15 centigrammes par kilogramme.

Expérience XXV. — Chien mâle, 8 kilogr., chloroformé. Injection unique de 1gr,20.

MOMENT de l'injection.	MOMENT de la prise de sang.	TEMPS après lequel le sang commence à se coaguler.	TEMPS après lequel le sang est coagulé.
»	10h 30m	3m	5m
10h44m30s	»	»	»
»	10h45m30s		
»	10 46		
»	10 50		
»	11	Non coagulés le lendemain matin.	
»	11 10		
»	11 20		
»	11 35		
»	11 45		
»	12		
»	12 15	Pas de traces de coagulation à 1 h. Léger commencement de coagulation à 2 h. 30 m.	
»	12 30		
»	12 45		
»	1		
»	2 34	6m	41m
»	2 55	5	15
»	3 20	»	4
»	3 30	1	3

Expérience XXV^{bis}. — Ce chien est repris le lendemain à 10 heures, c'est-à-dire vingt-trois heures après l'injection de la veille et dix-huit heures après la fin de l'expérience et le retour de la coagulabilité, et est soumis à deux nouvelles injections de 1^{gr},20 chacune.

MOMENT de l'injection.	MOMENT de la prise de sang.	TEMPS après lequel le sang commence à se coaguler.	TEMPS après lequel le sang est coagulé.
»	10^{h}27^{m}30^s	1^{m}30^s	3^{m}30^s
10^{h}30^{m}30^s	»	»	«
»	10 31	1^m	2^h
»	10 32 30	1	2
»	10 35 30	1 30	2
»	10 40	2	2
»	10 50	1	25^m
»	11	1	18
»	11 15	1	4
»	11 25	30^s	2
11 28 30	»	»	»
»	11 30	30^s	3^m
»	11 35	1	3^m
»	11 42	1	2^m

Injection de 10 centigrammes par kilogramme.

Expérience XX. — Chien mâle, 3 1/2 kilogr., morphine (10 centigr.) Cinq injections successives, respectivement de 35, 35, 35, 70 (20 centigr. par kilogr.) et 140 centigr. (40 centigr. par kilogr.), soit en tout 3gr,15.

MOMENT de l'injection.	MOMENT de la prise de sang.	TEMPS après lequel le sang commence à se coaguler.	TEMPS après lequel le sang est coagulé.
»	11h47m	»	3m
11h48m	»	»	»
»	11 49	6m	13
»	11 55	20	1h 10m Incomplt coagulé.
»	12 6	7	12m
»	12 17	2	3
»	12 22	»	1
12 25	»	»	»
»	12 27	30s	1
»	12 32	2	3
»	12 40	»	1
12 43	»	»	»
»	12 46	1	2
12 48	»	»	»
»	12 55	1	2
12 59	»	»	»
»	1 3	»	1

Injection de 1gr,70 par kilogramme.

Expérience XXVIII. — Chien mâle, 6 kilogr., chloroformé. Une seule injection de 10gr,20 en solution dans 60 c. c. d'eau. Quarante minutes après l'injection l'animal est tué par saignée. Le sang recueilli n'est pas encore coagulé vingt-quatre heures après.

Injection de 1 gramme par kilogramme.

Expérience XL. — Chien femelle, 6 kilogr., chloroformé. Injection unique de 6 gr. Trois heures quarante minutes après cette injection l'animal est tué par hémorragie. Le sang recueilli est coagulé en un caillot très mou douze heures après.

Injection de 20 centigrammes par kilogramme (vingt-quatre heures après une injection de peptone : 1gr,70 par kilogramme).

Expérience XXX. — Chien mâle, 4 3/4 kilogr., chloroformé, ayant été soumis vingt-quatre heures auparavant à une injection de peptone, à raison de 1gr,70 par kilogr. (*Expér. XXIX*, p. 28.) Trois injections successives de 95 centigr. chacune.

MOMENT de l'injection.	MOMENT de la prise de sang.	TEMPS après lequel le sang commence à se coaguler.	TEMPS après lequel le sang est coagulé.
»	4h 54m	2m	4m
5h 1m	»	»	»
»	5 3	»	1
»	5 4	1	4
»	5 5	1	3
»	5 10	1	4
»	5 15	1	3
5 21	»	»	»
»	5 23	1	3
»	5 25	1	2
5 31	»	»	»
»	5 34	1	5
»	5 37	1	4

Injection de 50 centigrammes par kilogramme (solution de propeptone mélangée à du sang).

Expérience XXXVI. — Chien mâle, 3 kilogr., chloroformé. Un échantillon de sang pris de la crurale se coagule en trois minutes. Ensuite, de ce même vaisseau, 10 c. c. de sang sont déversés directement dans une éprouvette contenant 20 c. c. d'une solution de propeptone à 10 %. Le tout mélangé, puis laissé au repos, est encore complètement liquide après une demi-heure. Il n'y a pas de traces de coagulation. Le liquide est alors versé dans la burette à injection, et l'on en injecte 13 ½ c. c., soit une quantité correspondant à 90 centigr. de peptone.

MOMENT de l'injection.	MOMENT de la prise de sang.	TEMPS après lequel le sang commence à se coaguler.	TEMPS après lequel le sang est coagulé.
»	6h 4m	»	3m
6h 38m	»	»	»
»	6 39	2m	Non coagulé le lendemain matin.
»	6 40		
»	6 46		
»	7		
»	7 10	Non coagulés le lendemain matin.	
»	7 25		
»	7 35		
»	7 40		

Expérience XXXVI^{bis}. — Ce même chien est repris le lendemain, c'est-à-dire vingt heures après, et soumis à une seconde expérience, absolument identique à la première.

MOMENT de l'injection.	MOMENT de la prise de sang.	TEMPS après lequel le sang commence à se coaguler.	TEMPS après lequel le sang est coagulé.
»	3h27m	1m	7m
4h 1m	»	»	»
»	4 2	»	1
»	4 3	0 30s	1
»	4 6	3	54
»	4 11	»	1
»	4 16	1	3
»	4 25	»	0 30s
»	4 41	»	0 20
»	4 51	»	0 25

B. — CHEZ LE LAPIN.

Injection de 50 centigrammes par kilogramme.

Expérience XXXIII. — Lapin mâle, 2 kilogr. Une seule injection de 60 centigr.

MOMENT de l'injection.	MOMENT de la prise de sang.	TEMPS après lequel le sang commence à se coaguler.	TEMPS après lequel le sang est coagulé.
»	12h27m	1m	11m
12h29m30s	»	»	»
»	12 30	2	10
»	12 32	2	8
»	12 35	2	5
»	12 41	2m30s	4

Injection de 1gr,70 par kilogramme.

Expérience XXXI. — Lapin mâle, 2 kilogr. Injection unique de 3gr,40 dissous dans 25 c. c. d'eau distillée. Cinquante minutes après cette injection, deux échantillons de sang, pris de la carotide, commencent à se coaguler au bout de cinq minutes.

C. — CHEZ LE CHAT.

Expérience VIII. — Chat femelle, 2 1/4 kilogr., chloroformé. Il est fait six injections dans l'espace d'une demi-heure, constituant une injection totale de 3gr,20 de propeptone. Au bout de ce temps un échantillon de sang pris de la carotide n'est coagulé qu'au bout d'une heure. Puis l'animal étant tué par hémorragie, le sang recueilli commence seulement à se coaguler après vingt minutes.

Expérience IX. — Chat femelle, 2kgr,300, chloroformé. Injection totale de 2gr,30 de propeptone, faite en trois fois dans l'espace de douze minutes. Quatre minutes après la fin de la dernière injection, quatre échantillons de sang sont pris de la carotide. Ils présentent un commencement de coagulation au bout de vingt minutes seulement.

Expérience XIV. — Chat femelle, 1kgr,550, chloroformé. Il est fait sept injections successives, chacune de 30 centigr. de propeptone par kilogr., dans l'espace d'une heure vingt minutes. Deux échantillons de sang sont pris dix minutes après la dernière injection. Le dépôt des globules s'y manifeste très rapidement; puis la coagulation commence après vingt-huit minutes et est complète cinq minutes plus tard.

II. — INJECTIONS DE PEPTONE.

A. — CHEZ LE CHIEN.

Injection de 50 centigrammes par kilogramme.

Expérience XXVI. — Chien femelle, 3 1/2 kilogr. Injection unique de 1gr,05. Une heure et demie après, il est fait une injection de propeptone, à raison de 20 centigr. par kilogr.

MOMENT de l'injection.	MOMENT de la prise de sang.	TEMPS après lequel le sang commence à se coaguler.	TEMPS après lequel le sang est coagulé.
»	4h 22m	»	5m
4h 26m 30s	»	»	»
Peptone.	4 27	3m	
»	4 31	7	
»	4 38	13	Coagulation encore incomplète à 7 h. 20 m. Caillot mou le lendemain matin.
»	4 55	10	
»	5 11	5	
»	5 23	8	
»	5 35	3	17m
»	5 43	2 30s	6 30s
»	5 53	3	14
»	6 04	1	11
6h 8m	»	»	»
Propeptone.	6 10	2	
»	6 14	1	
»	6 22	2	Coagulation incomplète à 7 h. 20 m. Caillot très mou le lendemain matin.
»	6 29	17	
»	6 40	9	
»	6 52	4	

L'animal est ensuite saigné à blanc, et le sang recueilli présente un commencement de coagulation au bout de cinq minutes.

Injection de 15 centigrammes par kilogramme.

Expérience XXVII. — Chien mâle, $2^{kgr},700$, chloroformé. Deux injections de 40 centigr. chacune.

MOMENT de l'injection.	MOMENT de la prise de sang.	TEMPS après lequel le sang commence à se coaguler.	TEMPS après lequel le sang est coagulé.
»	10^h14^m	3^m	8^m
10^h42^m	»	»	»
»	10 45	»	Non coagulé le lendemain matin.
»	10 48	1^h22^m	
»	10 55	30^m	
»	11 2	Dilué avec 15 volumes d'eau et coagulé le lendemain.	
»	11 15	20^m	Non coagulé le lendemain matin.
»	11 25	40	
»	11 36	14	
»	11 45	10	
»	12	15	Le lendemain matin, dépôt des globules rouges et sérum coagulé.
12 5	»	»	
»	12 7	13	
»	12 15	10	

Expérience XVI. — Chien femelle, 3 kilogr., chloroformé. Il est fait quatre injections successives de peptone, chacune de 30 centigr. par kilogr., respectivement à 10 h. 46 m., 11 h. 5 m., 11 h. 18 m. et 11 h. 47 m. Deux échantillons de sang pris à 11 h. 54 m. commencent à se coaguler à 12 h. 6 m., et sont complètement coagulés à 12 h. 12 m.

Injection de 1gr,70 par kilogramme.

Expérience XXIX. — Chien mâle, 4 3/4 kilogr., chloroformé, auquel il a été fait une injection de 8 gr. Une heure quarante minutes après l'injection le manomètre à mercure cesse de marcher, par suite de la formation d'un caillot très consistant dans la canule. Deux échantillons de sang pris alors de la carotide se coagulent en six minutes.

Injection de 1 gramme par kilogramme.

Expérience XLI. — Chien mâle, 5 kilogr., chloroformé. Soumis à une injection de 5 gr. Trois heures après cette injection l'animal est tué par hémorragie, et le sang recueilli commence à se coaguler au bout de cinq minutes, et présente, douze heures après, un caillot rétracté et compact.

B. — CHEZ LE LAPIN.

Injection de 1gr,70 par kilogramme.

Expérience XXXII. — Lapin mâle, 2 1/4 kilogr. Une injection de 3gr,80 dissous dans 30 c. c. d'eau. Une heure vingt minutes après l'injection, deux échantillons de sang commencent à se coaguler au bout de trois minutes et sont coagulés en dix minutes.

Expérience XLIV. — Lapin femelle, 1 3/4 kilogr. Une injection de 2gr,95 dans 25 c. c. d'eau. Quinze minutes après l'injection, deux échantillons de sang sont pris, et l'animal est tué par hémorragie. Les échantillons commencent à se coaguler au bout de treize minutes, et sont coagulés, le premier au bout de quarante-cinq minutes, le second au bout d'une heure. Le sang provenant de la saignée s'est coagulé au bout de trente minutes.

§ 2.

Mélange in vitro *de sang avec des solutions de propeptone.*

I. — SANG DE CHIEN.

Expérience XIX. — Chien femelle, 11 kilogr., chloroformé. L'artère crurale est mise à nu et une canule y est introduite et fixée. Un échantillon de sang se coagule en quatre minutes. Puis, sont introduits 10 c. c. de sang dans chacun des quatre tubes contenant respectivement 1, 2, 4 et 6 c. c. d'une solution de propeptone, telle que ces mélanges correspondent à ceux qu'auraient déterminé dans le corps de l'animal les injections intravasculaires respectives de 5, 10, 20 et 30 centigr. par kilogr.

d'animal, c'est-à-dire par 75 gr. de sang (en admettant que le poids total du sang représente un treizième du poids total de l'animal). Immédiatement avant l'introduction du sang, la solution de propeptone est promenée sur toute la surface interne de la paroi du tube, pour que le sang arrive directement au contact de la propeptone. Ces quatre mélanges sont coagulés au bout de cinq minutes.

Expérience XXV. — Chien mâle, 8 kilogr., chloroformé. Un premier échantillon se coagule en six minutes. Ensuite quatre échantillons de sang de 10 c. c. chacun sont introduits directement dans quatre tubes à réaction dont deux contiennent chacun 2 c. c. et les deux autres 1 c. c. d'une solution de propeptone à 2 %, ce qui correspond aux proportions de 30 centigr. de propeptone par kilogr. pour les deux premiers tubes et de 15 centigr. pour les deux derniers. Or, ces mélanges se sont coagulés, comme le sang normal, dans l'espace de 3 à 5 minutes.

Expérience XXVII. — Chien mâle, 2 3/4 kilogr., chloroformé. Il est pris quatre échantillons de sang. Le premier est laissé au repos et se coagule au bout de huit minutes. Les trois autres sont mélangés respectivement avec 2 et 1 volume de solution 10 % de propeptone et 1 volume de solution 5 %.

	MOMENT de la prise de sang et des mélanges.	TEMPS après lequel il y a commencement de coagulation.	TEMPS après lequel il y a coagulation complète.
Sang normal.	10h 14m	3m	8m
Sang + 2 vol. solut. 10 %.	10 15	Pas de coagulation et dépôt des globules le lendemain matin.	
Sang + 1 vol. solut. 10 %.	10h 15m 30s	Dépôt des globules et sérum coagulé le lendemain matin.	
Sang + 1 vol. solut. 5 % .	10 16	14m	34m

II. — SANG DE LAPIN.

Mélange avec des solutions de propeptone et de peptone.

Expérience XLII. — Lapin mâle, 2 1/4 kilogr. Il est pris sept échantillons de sang. Le premier est laissé au repos et se coagule en cinq minutes. Les six autres sont mélangés respectivement avec 2, 1 et 1/5 volume de solutions à 10 % de propeptone et de peptone.

	MOMENT de la prise de sang.	TEMPS après lequel il y a commencement de coagulation.	TEMPS après lequel il y a coagulation complète.
Sang normal.	$3^h 51^m$	3^m	5^m
Sang + 2 vol. propeptone.	$3^h 51^m 30^s$	Non encore coagulés après 72 heures. (Pas de traces de coagulation.)	
Sang + 2 vol. peptone . .	3 52		
Sang + 1 vol. propeptone.	$3^h 52^m 30^s$		
Sang + 1 vol. peptone . .	3 53	$1^h 52^m$. A 9 h. léger coagulum à la surface. Le lendemain caillot tremblotant.	
Sang + 1/5 vol. peptone . .	4	5^m	13^m. Le lendemain caillot bien rétracté.
Sang + 1/5 vol. propeptone.	4 16	9^m. Le lendemain matin caillot mou sans consistance.	

§ 3.

Mélange de propeptone au sang dans une veine isolée.

Expérience XXXIV. — Grand chien, chloroformé. L'une des veines jugulaires est isolée avec soin, sans en froisser les parois, sectionnée entre deux ligatures à chacun de ses bouts et pesée. Poids : 8gr,40. Le poids du sang y contenu peut donc être évalué à 7gr,50. La veine est suspendue par l'un de ses bouts, et, par une petite boutonnière faite à l'extrémité supérieure, on introduit $^1/_2$ c. c. d'une solution à 10 % de propeptone, quantité qui correspond à l'injection de 50 centigr. de propeptone par kilogr. Puis une ligature est placée au-dessous de la boutonnière. La veine est suspendue alternativement par l'un et l'autre bout pendant une minute, chaque fois pour effectuer le mélange. Au bout de dix minutes, le sang de la veine est versé dans un tube à réaction. Ce sang ne présente pas encore de coagulation au bout de cinq minutes, mais il est coagulé après vingt minutes.

§ 4.

Dilution de sang propeptonisé avec de l'eau.

Expérience XXVIII. — Chien mâle, 6 kilogr., chloroformé, auquel il a été injecté, en une fois, 10gr,20 de propeptone dans 60 c. c. d'eau distillée, soit 1gr,70 par kilogr. Quarante minutes après cette injection, l'animal est tué par saignée. Sept heures après, ce sang est encore complètement liquide. Une heure après que le sang a été recueilli, on en prend des quantités de 10 c. c. chacune, qui sont diluées avec des proportions diverses d'eau. Au bout de deux heures ces mélanges sont coagulés comme suit :

Sang c. c.		Eau. c. c.	Dilution.	
10...	+	10...	à $^1/_1$	Caillot à consistance de gelée de groseilles.
10...	+	25...	à $^1/_{2,5}$	Caillot moins consistant.
10...	+	50...	à $^1/_5$	Caillot moins consistant encore.
10...	+	100...	à $^1/_{10}$	Caillots floconneux, diffluents, en train de se rétracter, se laissant soulever par un crochet.
10...	+	250...	à $^1/_{25}$	
10...	+	500...	à $^1/_{50}$	
10...	+	1000 ..	à $^1/_{100}$	Caillot floconneux, ne se laissant pas soulever par un crochet.

§ 5.

Conclusions.

L'interprétation des résultats fournis par les expériences que je viens de relater permet d'en tirer les conclusions suivantes :

I. — PROPEPTONE.

A. — CHEZ LE CHIEN.

1. La propeptone injectée dans le torrent circulatoire exerce sur la coagulabilité du sang une influence spéciale, consistant, suivant la dose employée, soit en une suppression complète (*expér. XXIV, XXIII* et *XXV*), soit en un retard seulement (*expér. XX*) de la coagulation.

L'injection de 10 centigr. par kilogramme d'animal retarde la coagulation (retard de 1 h. 10 m. dans l'*expér. XX*).

L'injection de 15 centigr. ou des injections plus fortes suppriment la coagulation. (*Expér. XXV*, 15 centigr. par kilogr., sang non coagulé après 24 heures. *Expér. XLIII*, 30 centigr. par kilogr., sang encore liquide après quatre fois 24 heures.)

2. Cette action s'exerce avec une très grande rapidité (en 30 secondes après l'injection dans les *expér. XXIV* et *XXV*^{bis}).

3. La durée du temps pendant lequel le sang reste incoagulable croît avec la quantité de propeptone injectée. Exemples :

Expérience XXV, 15 centigr. par kilogramme, incoagulabilité complète pendant 40 minutes ;

Expérience XXIII, 20 centigr. par kilogramme, incoagulabilité complète pendant 48 minutes ;

Expérience XXIV, 30 centigr. par kilogramme, incoagulabilité complète pendant 1 h. 5 m. au moins.

4. La durée du temps pendant lequel le sang reste incoagulé après sa sortie des vaisseaux croît avec la quantité de substance

injectée, et est en raison inverse de la durée du temps qui sépare le moment de la prise du sang de celui de l'injection. (*Expér. XLIII*, le sang pris 2 heures après une injection de 30 centigr. par kilogramme est encore liquide après 99 heures. *Expér. XL*, le sang pris 3 h. 40 m. après une injection de 1 gr. par kilogramme est coagulé 12 heures après.)

5. Lorsque la coagulabilité est revenue après une première injection, de nouvelles injections, même plus fortes que la première, n'ont plus d'action sur la coagulabilité, si elles sont faites peu de temps après le retour de celle-ci. (*Expér. XX* et *XXV*^{bis}.)

6. Cette immunité persiste encore, partiellement du moins, environ 24 heures après le retour de la coagulabilité (19 et 21 heures dans les *expér. XXV* et *XXIII*, 24 heures dans les *expér. XXXVI* et *XXXVI*^{bis}).

7. Quand la coagulabilité reparaît après une première injection et qu'elle persiste en vertu de l'immunité acquise, elle n'est pas seulement revenue à la normale constatée avant l'injection, elle l'a dépassée. Le sang est devenu plus coagulable. (*Expér. XX* et *XXIII*^{bis}.)

8. L'action anticoagulante de la propeptone persiste encore pendant un certain temps après que la pression sanguine est revenue à la normale. (Dans l'*expér. XXV*, par exemple, avec une dose de 15 centigr. par kilogr., la pression était revenue à la normale 1 heure après l'injection, alors que l'absence de coagulation persistait encore 3 heures après l'injection.)

Ce dernier fait pourra être utilisé peut-être dans des expériences de physiologie.

9. Dans le cas de mélange de propeptone au sang en dehors du corps, *in vitro*, il faut, pour déterminer le retard ou la suppression de la coagulation, des proportions beaucoup plus fortes que celles employées en injections intra-vasculaires et hors de comparaison avec celles-ci. Ces expériences ne permettent pas d'admettre une action spécifique de la propeptone sur la coagulation du sang *in vitro*. En effet, les doses de propeptone nécessaires pour suspendre la coagulation du sang

sont comparables à celles de chlorure de sodium, de sucre ou d'autres substances indifférentes, capables de produire le même effet.

C'est ainsi qu'il faut, pour supprimer la coagulation du sang, le mélanger avec une quantité de propeptone correspondant à une injection intravasculaire de 15 gr. par kilogramme.

10. Le mélange de propeptone au sang d'une veine isolée (dans laquelle le sang reste liquide), dans la proportion de 50 centigr. par kilogramme, n'en retarde que très peu la coagulation.

11. La propeptone mélangée au sang *in vitro* conserve la propriété de suspendre la coagulation, quand on l'injecte en cet état dans les vaisseaux de l'animal.

12. Des trois conclusions précédentes, on peut tirer cette quatrième, qu'il faut admettre que la propeptone, pour acquérir son influence sur la coagulabilité du sang, doit passer par l'un ou l'autre des organes du corps et y subir certaines modifications.

B. — CHEZ LE LAPIN.

13. La propeptone injectée dans le torrent circulatoire, pour des injections de 30 centigr. et au-dessous, n'a certainement aucune action sur la coagulabilité.

La propeptone n'a, pas plus que chez le chien, d'action spécifique anticoagulante sur le sang *in vitro*.

C. — CHEZ LE CHAT.

14. La propeptone injectée dans le torrent circulatoire exerce une action de retard et de suppression sur la coagulation. Les éléments m'ont manqué pour en déterminer la valeur.

II. — PEPTONE.

A. — CHEZ LE CHIEN.

15. La peptone injectée dans le torrent circulatoire ne supprime jamais la coagulation, comme le fait la propeptone. Elle se borne à diminuer la coagulabilité du sang. Exemples :

Expérience XXIV, 30 centigr. de propeptone par kilogramme; la coagulation est complètement supprimée et cette suppression dure pendant au moins 1 heure;

Expérience XXVI, 30 centigr. de peptone par kilogramme; la coagulation est seulement retardée;

Expérience XL, 1 gr. de propeptone par kilogramme; sang pris 3 h. 40 m. après l'injection. Caillot très mou après 12 h.;

Expérience XLI, 1 gr. de peptone par kilogramme; sang pris 3 heures après l'injection. Caillot bien rétracté et compact après 12 heures.

16. L'action est tout aussi rapide (30 secondes dans l'*expér. XXVI*) que celle de la propeptone.

17. Une première injection confère également l'immunité vis-à-vis des injections suivantes. (*Expér. XXVII* et *XVI.*)

18. Une injection de peptone confère aussi l'immunité vis-à-vis de l'injection de propeptone. (*Expér. XXX*, une injection de 1^{gr},70 de peptone confère l'immunité vis-à-vis d'une injection de 30 centigr. de propeptone, faite 24 heures après.)

B. — CHEZ LE LAPIN.

19. La peptone ne paraît avoir d'action sur la coagulabilité qu'à des doses très fortes. (*Expér. XLIV*, une injection de 1^{gr},70 par kilogramme retarde la coagulation complète de 30 minutes environ.)

Le mélange *in vitro* agit comme la propeptone, mais avec une intensité moindre cependant. (*Expér. XLII.*)

CHAPITRE IV.

INFLUENCE DE LA PROPEPTONE ET DE LA PEPTONE SUR LA PRESSION SANGUINE ET SUR LE RYTHME CARDIAQUE.

J'ai recherché l'action de la propeptone et de la peptone, injectées à des doses diverses dans le courant circulatoire par la veine jugulaire, sur l'état de la pression du sang prise dans la carotide, et sur le rythme des pulsations cardiaques, au point de vue de leur nombre, de leur amplitude et de leur régularité, chez le chien, le lapin et le chat.

Je donne ici d'abord la relation des expériences que j'ai instituées dans ce but. La relation de chaque expérience comporte un tableau dans lequel sont notés :

1° La pression sanguine mesurée en millimètres de mercure ;

2° Le nombre des pulsations cardiaques par quart de minute (15 secondes);

3° L'heure de chaque observation ;

4° Le temps où est faite l'observation après l'injection immédiatement précédente.

Ensuite j'exposerai les conclusions que j'ai pensé pouvoir tirer de l'interprétation des résultats de ces expériences.

§ 1.

Injections de propeptone.

I. — CHEZ LE CHIEN.

Injection de 1gr,70 par kilogramme.

Expérience XXVIII. — Chien mâle, 6 kilogr., chloroformé. Injection unique de 10gr,20 dans 60 c. c. d'eau distillée.

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine en millimètres de mercure.	NOMBRE de pulsations cardiaques en 15 secondes.
11h 20m	»	143	33
11 21 à 11 24	Injection en 3 minutes		
11 23	»	42	42
11 24	»	43	42
11 27	3m	40	46
11 30	6	78	53
11 49	25	86	42
11 59	35	92	44

Injection de 1 gramme par kilogramme.

Expérience XL. — Chien femelle, 6 kilogr., chloroformé. Injection unique de 6 gr. dans 60 c. c. d'eau distillée. (Voir graphique, fig. 1.)

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
6h 23m	»	115	56
6 25 à 6 28	Injection en 3 minutes.		
6h 26m 30s	»	28	38
6 28	»	27	19
6 33	5m	32	38
6 58	30	43	49
7 28	1h	50	47
8 28	2	54	50
9 28	3	60	51
9 50	3 20	63	50

Injections de 30 centigrammes par kilogramme.

Expérience X. — Chien femelle, 2 kilogr., chloroformé. Quatre injections successives, respectivement de 30, 30, 50 et 65 centigr. par kilogr.

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
4h 56m	»	148	26
4 57	Injection de 30 centigr. par kilogr. en 18 secondes.		
4 57	30s	34	40
5	3m	29	33
5 7	10	16	40
5 17	20	14	47
5 37	40	27	41
5 57	1h	52	32
5 58	Injection de 30 centigr. par kilogr.		
6	2m	54	25
6 2	Injection de 50 centigr. par kilogr.		
6 4	2m	58	28
6 5	Injection de 65 centigr. par kilogr.		
6 7	2m	59	30

Expérience XI. — Chien mâle, 2 1/4 kilogr., chloroformé. Trois injections, respectivement de 30, 30 et 60 centigr. par kilogr.

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
11h31m	»	150	40
11h 32m30s	Injection de 30 centigr. par kilogr. en 17 secondes.		
11 33 30	1m	41	20
11 35	3 1/2	44	27
11 45	13 1/2	26	34
12 7	34	54	38
12 21	50	80	39
12 22	Injection de 30 centigr. par kilogr.		
12 23	1m	70	39
12 25	Injection de 60 centigr. par kilogr.		
12 27	2m	50	35

Expérience XXIV. — Chien mâle, 2 1/2 kilogr., chloroformé. Injection unique de 75 centigr.

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
4h 28	»	156	43
4 29	Injection de 30 centigr. par kilogr.		
4 30	1m	42	16
4 39	10	44	42
5	30	98	40
5 30	1h	100	46

Expérience XXXVI. — Chien mâle, 3 kilogr., chloroformé. 10 c. c. de sang de l'animal sont mélangés *in vitro* avec 20 c. c. d'une solution de propeptone à 10 %. Après une demi-heure, 13 1/2 c. c. de ce mélange resté liquide sont injectés en une fois, soit 30 centigr. par kilogr.

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine	NOMBRE de pulsations cardiaques.
6h 37	»	180	25
6h 37m 30	Injection de 30 centigr. par kilogr. en 30 sec.		
6 39	1m 1/2	54	27
6 47	10	70	31
7 08	30	98	34
7 40	1h	97	26

Expérience XXXVI^{bis}. — Expérience absolument identique à la précédente, faite sur le même chien, 22 heures après.

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
4^h	»	150	33
4^h 1^m	Injection de 30 centigr. par kilogr. en 35 secondes.		
4^h 1^{m}30^s	1^{m}30^s	43	28
4 11	10	92	35
4 31	30	106	35
5	1^h	82	34

Expérience XXXVIII. — Chien femelle, 4 kilogr. chloroformé. Une seule injection de 1^{gr},20.

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques
10^h 35^m	»	150	35
10 36	Injection de 30 centigr. par kilogr. en 25 secondes.		
10 37	30^s	36	25
10 46	10^m	32	35
11 06	30	90	35
11 40	1^h	92	40
12 40	2	95	45

Expérience XLIII. — Chien mâle, 16 kilogr., chloroformé. Injection unique de 4gr,80. (Voir graphique, fig. 3.)

HEURE de l'observation.	TEMPS de l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
6h 37m	»	120	26
6 38	Injection en 90 secondes.		
6 39	»	28	27
6 40	1m	26	28
6 49	10	21	28
7 10	30	50	40
7 40	1h	80	47
8 20	1 40	100	50

Injections de 20 centigrammes par kilogramme.

Expérience XII. — Chien mâle, 3 $^1/_2$ kilogr., chloroformé. Quatre injections, respectivement de 70, 70, 70 et 120 centigr. (Voir graphique, fig. 8.)

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
4h 7m	»	154	20
4 8	20 centigr. par kilogr. en 16 secondes.		
4 9	1m	50	31
4 18	10	86	30
4 27	19	110	21
4 28	20 centigr. par kilogr. en 14 secondes.		
4 29	1m	100	19
4 38	10	112	37
4 39	20 centigr. par kilogr. en 11 secondes.		
4 40	1m	110	23
4 49	10	123	25
4 50	35 centigr. par kilogr. en 45 secondes.		
4 51	1m	133	28

Expérience XXIII. — Chien mâle, 5 kilogr., chloroformé. Deux injections de 1 gr. chacune.

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
4h 6m	»	150	47
4 7	20 centigr. par kilogr. en 13 secondes.		
4 8	1m	33	21
4 17	10	22	40
4 37	30	58	36
5 7	1h	110	40
6 7	2	134	44
6 47	2 40	126	46
6 50	20 centigr. par kilogr. en 15 secondes.		
6 51	1m	44	42

Expérience XXX. — Chien mâle, 4 3/4 kilogr., chloroformé. Ayant reçu 24 heures auparavant une injection de peptone à raison de 1gr,70 par kilogr. Trois injections de 95 centigr. chacune.

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
5h 0m	»	124	35
5 1	20 centigr. par kilogr. en 22 secondes.		
5 2	1m	82	39
5 6	5	130	34
5 21	20	130	42
5 22	20 centigr. par kilogr. en 30 secondes.		
5 23	1m	78	44
5 30	8	126	46
5 31	20 centigr. par kilogr. en 35 secondes.		
5 32	1m	106	41
5 39	8	110	48

Injection de 15 centigrammes par kilogramme.

Expérience XXV. — Chien mâle, 8 kilogr., chloroformé. Une seule injection de 1gr,20.

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
10h44m	»	132	22
10h44m30s	15 centigr. par kilogr. en 10 secondes.		
10 45	30s	34	42
10 53	10m	40	54
11 15	30	114	37
11 45	1h	122	42
12 45	2	133	42
2 45	4	118	44
3 45	5	112	50

Injections de 10 centigrammes par kilogramme.

Expérience XX. — Chien mâle, 3 1/2 kilogr., morphiné (10 centigr.). Deux injections de 35 centigr. chacune. (Voir graphique, fig. 5.)

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
11h47	»	140	26
11 48	10 centigr. par kilogr. en 8 secondes.		
11 49	1m	50	29
11 58	10	124	28
12 23	25	112	23
12 25	12 centigr. par kilogr. en 8 secondes		
12 26	1m	98	31
12 35	10	108	34

Injection de 6 centigrammes par kilogramme.

Expérience XIX. — Chien femelle, 11 kilogr., chloroformé. Trois injections successives, respectivement de 65, 65 et 130 (12 centigr. par kilogr.) centigrammes.

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
10h 4m	»	153	28
10 4 30s	6 centigr. en 8 secondes.		
10 5	30s	130	28
10 6	1m30s	90	43
18 9	4 30	150	24
10 13	6 centigr. en 5 secondes.		
10 14	1m	134	27
10 18	5	146	24
10 19	12 centigr. en 10 secondes.		
10 21	2m	110	31
10 22	3	138	28
10 25	6	142	28

II. — CHEZ LE LAPIN.

Injection de 1gr,70 par kilogramme.

Expérience XXXI. — Lapin mâle, 2 kilogr. Injection unique de 3gr,40 dissous dans 25 c. c. d'eau. (Voir graphique, fig. 10.)

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
11h25m	»	122	72
11 26 à 11 27	Injection en 1 minute.		
11 27	»	98	69
11 28 30s	1m30s	68	66
11 30	3	80	66
11 32	5	90	65
11 37	10	100	67
12 7	40	114	68
12 17	50	112	70

III. — CHEZ LE CHAT.

Injection de 30 centigrammes par kilogramme.

Expérience IX. — Chat mâle, 2^{kgr},300, chloroformé. Trois injections successives, respectivement de 70, 70 et 200 centigr. (Voir graphique, fig. 9.)

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
3^h 56^m	»	133	46
3 57	30 centigr. en 20 secondes		
3 59	2^m	76	53
4 3	6	86	38
4 5	8	105	42
4 5	30 centigr. en 20 secondes.		
4 6	1^m	104	44
4 7	2	103	37
4 10	5	102	42
4 10	85 centigr. en 40 secondes.		
4 11	1^m	103	41
4 13	3	102	43

Injection de 20 centigrammes par kilogramme.

Expérience XIV. — Chat femelle, 1 ½ kilogr., chloroformé. Deux injections de 30 centigr. chacune.

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
10m 9s	»	180	57
10 10	20 centigr. en 5 secondes		
10 11	1m	65	39
10 13	3	80	43
10 20	10	100	45
10 30	20	131	49
10 31	20 centigr. en 5 secondes.		
10 32	1m	129	46
10 51	20	110	49

§ 2.

Injections de peptone.

I. — CHEZ LE CHIEN.

Injection de 1gr,70 par kilogramme.

Expérience XXIX. — Chien mâle, 4 3/4 kilogr., chloroformé. Injection unique de 8 gr. dans 50 c. c. d'eau.

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
4h 50m	»	110	28
4 51 à 4 56	Injection en 3 minutes.		
4 52	»	64	24
4 56	»	74	31
4 57	1m	135	25
5 1	5	143	21
5 16	20	125	20
5 46	50	90	25
6 26	1h 30	82	32

Injection de 1 gramme par kilogramme.

Expérience XLI. — Chien mâle, 5 kilogr., chloroformé. Injection unique de 5 gr. (Voir graphique, fig. 2.)

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
5h 15m	»	90	11
5 16 à 5 20	Injection en 4 minutes.		
5 18	»	35	13
5 20	»	30	18
5 25	5m	23	18
5 50	30	33	15
6 20	1h	49	13
7 20	2	80	11
8 20	3	69	11
8 45	3 25	44	9

Injection de 50 centigrammes par kilogramme.

Expérience XVI. — Chien femelle, 3 kilogr., chloroformé. Trois injections de 90 centigr. chacune. (Voir graphique, fig. 7.)

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
10h 46m	»	170	41
10 46 30s	Injection en 12 secondes.		
10 47	30s	90	42
10 49	2m30	178	29
10 51	4 30	187	22
10 56	10	170	15
11 3	17	164	35
11 4	Injection en 12 secondes.		
11 4 30	30s	125	47
11 5	1m	160	47
11 9	5	168	30
11 17	11	158	35
11 18	Injection en 11 secondes.		
11 18 30	30s	158	50
11 26	8m	162	40

Expérience XXVI. — Chien femelle, 3 1/2 kilogr. Une seule injection de 1gr,05. (Voir graphique, fig. 4.)

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
4h 24m	»	137	28
4 25	Injection en 20 secondes.		
4 25 30s	30s	45	30
4 28	3m	73	30
4 33	8	128	22
4 55	30	119	39
5 25	1h	122	38
5 55	1 30	104	32

Expérience XXXIX. — Chien femelle, 5 ½ kilogr., chloroformé. Deux injections de 1gr,65 chacune. Après la première injection les deux pneumogastriques sont coupés.

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
5h	»	122	23
5 1m à 5 2	Injection en 1 minute.		
5 3	1m	24	21
5 6	4	55	19
5 11	10	103	21
5 27	25	113	17
5 42	40	107	20
5 42 30s	Section des deux pneumogastriques.		
5 43	30s	148	32
5 49	6m30	135	31
5 50 à 5 51	Injection en 1 minute.		
5 52	1m	122	28
5 54	3	136	25
6 1	10	134	28
6 21	30	119	32

Injection de 10 centigrammes par kilogramme.

Expérience XVII. — Chien mâle, 6 kilogr., chloroformé. Cinq injections successives de 60 centigr. chacune. (Voir graphique, fig. 6.)

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
4h 20m	»	156	38
4 21	Injection en 5 secondes.		
4 22	1m	82	43
4 24	3	67	37
4 26	5	127	36
4 31	10	169	33
4 36	Injection en 5 secondes.		
4 37	1m	148	43
4 38	2	187	32
4 41	5	180	21
4 51	15	172	30
4 52	Injection en 5 secondes.		
4 53	1m	160	39
4 56	4	184	22
5 5	13	161	35
5 6	Injection en 5 secondes.		
5 7	1m	159	46
5 11	5	165	38
5 23	17	102	36
5 24	Injection en 5 secondes.		
5 25	1m	90	41
5 30	6	108	45
5 40	16	87	41

Injection de 5 centigrammes par kilogramme.

Expérience XVIII. — Chien femelle, 5 kilogr., chloroformé. Cinq injections de 25 centigr. chacune.

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
11h 2m	»	158	42
11 3	Injection en 3 secondes.		
11 3	10s	130	25
11 4	1m	124	32
11 6	3	152	33
11 7	5	162	29
11 17	15	155	33
11 18	Injection en 4 secondes.		
11 18	10s	142	35
11 19	1m	157	32
11 23	5	162	31
11 28	10	158	31
11 29	Injection en 4 secondes.		
11 29	10s	145	32
14 30	1m	165	31
11 39	10	157	29
11 39	Injection en 3 secondes.		
11 39	10s	142	32
11 40	1m	166	28
11 49	10	149	32
11 49	Injection en 4 secondes.		
11 50	10s	132	29
11 51	1m	155	32
11 55	6	149	34
12 3	14	110	31

II. — CHEZ LE LAPIN.

Injection de 1gr,70 par kilogramme.

Expérience XXXII. — Lapin mâle, 2 1/4 kilogr. Injection unique de 3gr,80 dans 30 c. c. d'eau. (Voir graphique, fig. 11.)

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques
10h 57m	»	120	72
10 58 à 10 59	Injection en 1 minute.		
10 59	»	92	44
11 30s	1m30s	130	32
11 2	3	126	30
11 4	5	120	32
11 9	10	110	27
11 14	15	110	44
11 49	40	92	60
12	1h	60	63

Injection de 50 centigrammes par kilogramme.

Expérience XXI. — Lapin mâle, 2 1/2 kilogr. Une seule injection de 75 centigr.

HEURE de l'observation.	TEMPS de l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
11h 52m	»	65	56
11 53	Injection en 6 secondes.		
11 53	15s	110	36
11 55	2m	104	45
12 3	10	96	56
12 8	15	88	56

Expérience XXII. — Lapin mâle, 2kgr,450. Trois injections de 75 centigr. chacune. (Voir graphique, fig. 12.)

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine	NOMBRE de pulsations cardiaques.
4h 33m	»	105	64
4 34	Injection en 20 secondes.		
4 35	10s	128	40
4 37	2m	110	36
4 44	10	74	44
4 46	12	86	30
4 49	15	80	44
4 50	Injection en 15 secondes.		
4 50	10s	118	32
4 52	2m	115	82
5	10	116	72
5 5	15	112	36
5 20	30	97	36
5 30	40	97	58
5 33	Injection en 16 secondes.		
5 33	10s	115	51
5 35	2m	106	70
5 43	10	100	78

Injection de peptone de 1gr,70 par kilogramme avec section des pneumogastriques.

Expérience XLIV. — Lapin femelle, 1 3/4 kilogr. Injection unique de 2gr,95, *suivie* de la section de pneumogastriques. (Voir graphique, fig. 13.)

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
4h 25m	»	115	54
4 27 30s à 4 28 30	Injection en 1 minute.		
4 28	»	128	53
4 28 30	»	116	44
4 29 30	1m	128	39
4 30	Section des pneumogastriques.		
4 31	1m	148	58
4 32	2	142	52
4 33	3	140	52
4 34	4	137	52
4 35	5	132	53
4 38	8	128	54

Expérience XLV. — Lapin mâle, 1 3/4 kilogr. Injection unique de 2gr,95, *précédée* de la section des pneumogastriques. (Voir graphique, fig. 14.)

HEURE de l'observation.	TEMPS après l'injection.	PRESSION sanguine.	NOMBRE de pulsations cardiaques.
4h 31m	»	80	63
4 32	Section des pneumogastriques.		
4 50	18m	112	62
4 51 à 4 53	Injection en 2 minutes.		
4 52	»	133	29
4 53	»	137	30
4 55	2m	140	41

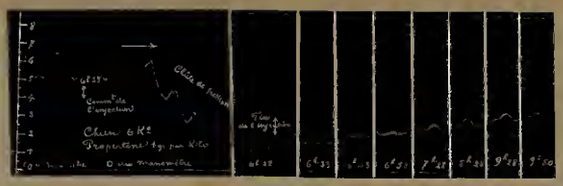


Fig. 1. — *Expérience XL.* — Chien, 6 kilogr. Propeptone. Injection unique de 4 gr. par kilogramme. Durée de l'injection : 3 minutes. Ce graphique montre 1° la chute de pression considérable suivie de l'ascension lente et continue; 2° le ralentissement momentané des battements du cœur.

N. B. Tous les graphiques sont réduits à la moitié et reproduits par la photographie sur zinc.

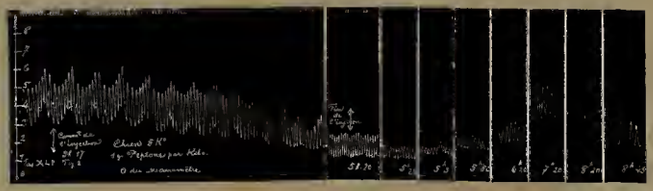


Fig. 2. — *Expérience XLI.* — Chien, 5 kilogr. Peptone. Injection unique de 4 gr. par kilogramme. Durée de l'injection : 3 minutes. Ce graphique montre 1° la chute de pression, à laquelle succèdent l'ascension, puis la descente secondaire; 2° la diminution momentanée du nombre des pulsations cardiaques.

Fig. 3. — *Expérience XLIII.* — Chien, 10 kilogr. Propeptone. 30 centigr. par kilogramme. Durée de l'injection : 2 minutes. Ce graphique montre la chute et l'ascension ultérieure de la pression artérielle.

Fig. 4. — *Expérience XXVI.* — Chien, 3 1/2 kilogr. Peptone. Injection unique de 30 centigr. par kilogramme. Ce graphique montre 1° la chute, l'ascension et la descente secondaire de la pression artérielle; 2° le ralentissement du travail cardiaque; 3° les modifications respiratoires : stade d'excitation, stade de narcose, stade du réveil.

Fig. 5. — *Expérience XX.* — Chien, 3 1/2 kilogr. Propeptone. 10 centigr. par kilogramme. Deux injections. Ce graphique montre 1° la chute et l'ascension de la pression après la première injection; 2° la chute moindre après la seconde injection (immunité partielle).

Fig. 6. — *Expérience XVII.* — Chien, 6 kilogr. Peptone. 10 centigr. par kilogramme. Trois injections. Ce graphique montre 1° la chute de pression; 2° l'immunité croissante, incomplète à la deuxième injection, presque complète à la troisième; 3° l'augmentation du nombre et de l'amplitude des mouvements respiratoires.

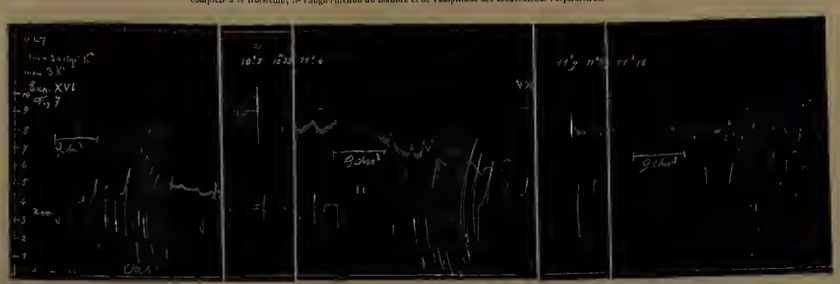
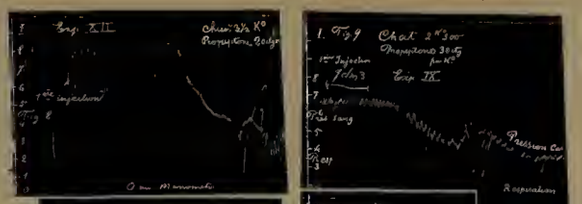
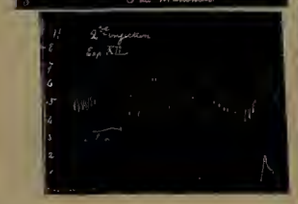
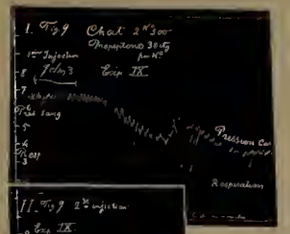


Fig. 7. — *Expérience XVI.* — Chien, 3 kilogr. Peptone. 30 centigr. par kilogramme. Trois injections successives (aux endroits marqués 1 et 2). Ce graphique montre 1° la chute de pression; 2° la diminution du nombre des pulsations cardiaques; 3° l'immunité vis-à-vis de la chute de pression, incomplète encore pour la deuxième injection, mais complète à la troisième; 4° l'accélération et l'amplitude des mouvements respiratoires se renouvelant à chaque injection.







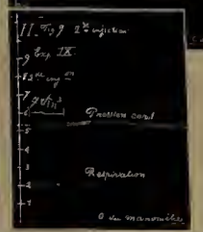


Fig. 8. — *Expérience XII.* — Chien, 3 1/2 kilogr. Propeptone. Deux injections de 20 centigr. chacune par kilogramme. Ce graphique montre *l'immunité acquise* dès la seconde injection vis-à-vis de la baisse de pression.

Fig. 9. — *Expérience IX.* — Chat, 2k,300. Propeptone. Deux injections de 30 centigr. chacune par kilogramme. Le second graphique montre *l'immunité acquise* dès la seconde injection, recouvrant la chute de pression.

Fig. 10. — *Expérience XXXI.* — Lapin, 2 kilogr. Propeptone. Injection unique de 1gr,70 par kilogramme. Durée de l'injection : environ 1 minute. Ce graphique montre 1° la chute de pression moins considérable et plus lente que chez le chien, suivie d'une ascension lente mais continue; 2° la diminution des pulsations cardiaques et la disparition momentanée des ondulations respiratoires du rythme cardiaque; 3° l'augmentation du nombre et de l'amplitude des mouvements respiratoires se manifestant dès le début de l'injection.

Fig. 11. — *Expérience XXXII.* — Lapin mâle, 2 1/4 kilogr. Injection unique de peptone : 1gr,70 par kilogramme. Durée de l'injection : 1 minute environ (10 h. 58 m. à 10 h. 59 m.). Ce graphique montre 1° la chute de pression minime, le relèvement rapide de la pression au-dessus du niveau primitif, puis la seconde descente; 2° la diminution considérable du nombre des pulsations cardiaques; 3° la disparition (à un moment donné) des ondulations respiratoires du rythme cardiaque; 4° l'accélération fugitive des mouvements respiratoires.

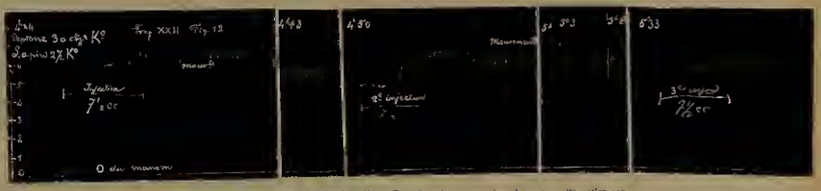


Fig. 12. — *Expérience XXII.* — Lapin, 2 1/4 kilogr. Trois injections successives de peptone : 30 centigr. par kilogramme. Ce graphique montre 1° l'augmentation de la pression sanguine survenant dès le milieu de l'injection, suivie d'une diminution enrayée par les deux injections suivantes; 2° la diminution du nombre des pulsations cardiaques.

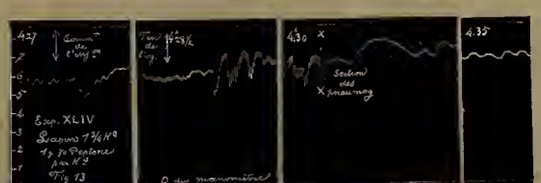


Fig. 13. — *Expérience XLIV.* — Lapin femelle, 1 3/4 kilogr. Injection unique de 1gr,70 de peptone par kilogramme, *suivie* de la section des pneumogastriques. Le nombre des pulsations cardiaques, diminué par suite de l'injection, augmente dès la section des pneumogastriques.

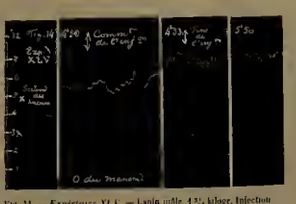
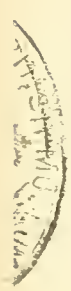


Fig. 14. — *Expérience XLV.* — Lapin mâle, 4 3/4 kilogr. Injection unique de 1gr,70 de peptone par kilogramme, *précédée* de la section des pneumogastriques. L'injection produit néanmoins une diminution du nombre des pulsations.



§ 3.

Conclusions.

PROPEPTONE.

I. — CHEZ LE CHIEN.

Pression sanguine.

1. La propeptone injectée dans le torrent circulatoire détermine une chute de la pression artérielle, laquelle est sensiblement de même valeur (la pression tombe au quart environ de la pression primitive) dans tous les cas pour des injections au-dessus de 15 centigr. et variant de 15 centigr. à 1^{gr},70 par kilogramme. Pour des injections de 10 et de 6 centigr. par kilogramme, la chute de pression est relativement moindre.

2. Le minimum de pression se montre très rapidement après la fin de l'injection.

3. La pression après sa chute remonte peu à peu. La durée du temps qui sépare le moment de l'injection de celui où la pression commence à se relever croît avec la dose de substance injectée.

4. La pression ne revient à son niveau primitif que très lentement. (Dans l'expérience XL, 3 $^1/_2$ h. après une injection de 1 gr. par kilogramme, la pression n'est encore que la moitié de la pression primitive.) (Voir graphique, fig. 1.)

5. Après une première injection et lorsque la pression est déjà remontée à une certaine hauteur, une nouvelle injection n'abaisse plus que très peu la pression. Une troisième et surtout une quatrième injection restent à peu près sans effet sur la pression. Celle-ci continue à remonter malgré ces injections. Il y a une sorte d'immunité acquise (voir graphique, fig. 5 et 8).

6. La chute de pression est due à une vaso-dilatation (ce qui a été constaté directement pour les vaisseaux abdominaux). Cette vaso-dilatation est-elle d'origine centrale (action sur les centres vaso-moteurs médullaires) ou d'origine périphérique (action directe sur les vaisseaux)?

Je n'ai pas fait d'expérience permettant de résoudre cette question ; mais il me paraît probable que la propeptone agit sur les centres vaso-moteurs médullaires, attendu que l'action directe de cette substance est manifeste sur le centre respiratoire et sur le centre modérateur du cœur, et l'on sait qu'il existe une liaison étroite entre les fonctions de ces deux centres et celle des centres vaso-moteurs. Il serait bien difficile d'admettre que la propeptone agît sur deux de ces centres et épargnât le troisième.

Rythme cardiaque.

7. En raison de cette chute considérable de la pression, on devrait s'attendre à une notable accélération des pulsations cardiaques. Et dans quelques expériences, en effet, les pulsations se sont montrées plus fréquentes après l'injection. Mais cette accélération est peu marquée et nullement en rapport avec l'importance de la chute de pression. Dans la plupart des cas même la tendance à l'accélération est masquée par la tendance inverse, et l'on observe un ralentissement des pulsations (voir graphique, fig. 1). Comme on le verra plus loin dans les expériences faites sur le lapin, ce ralentissement a probablement une double origine : 1° excitation directe du centre modérateur du cœur situé dans la moelle allongée; 2° action directe de la propeptone sur le cœur.

Cette excitation modératrice a une tendance à s'affaiblir, car au bout d'un certain temps le nombre des battements du cœur augmente et devient supérieur à celui constaté avant l'expérience. Cette augmentation est surtout marquée dans les cas où le ralentissement avait fait défaut immédiatement après l'injection (voir graphique, fig. 3).

II. — CHEZ LE LAPIN.

8. La propeptone produit également chez le lapin une chute de la pression artérielle, mais beaucoup moindre que chez le chien. La pression se relève également plus vite.

9. Dans la seule expérience faite, il y a eu un léger ralentissement des pulsations du cœur (voir graphique, fig. 10).

III. — CHEZ LE CHAT.

10. Il se produit aussi une chute de pression, laquelle paraît, comme pour le lapin, moindre que chez le chien. Le chat présente également l'immunité acquise vis-à-vis d'une seconde injection. Il y a également ralentissement du rythme cardiaque (voir graphique, fig. 9).

PEPTONE.

I. — CHEZ LE CHIEN.

Pression sanguine.

1. La peptone détermine une chute de pression. Mais pour des doses égales cette chute de pression est de moindre valeur et de moindre durée que pour la propeptone. La pression sanguine remonte plus tôt, plus rapidement, et atteint dans la plupart des cas un niveau supérieur au niveau primitif (ce qui ne s'est jamais montré dans les expériences sur la propeptone).

Mais cette augmentation de pression ne se maintient pas et fait place à une seconde chute moins importante et plus lente que la première (fait également non constaté pour la propeptone) (voir graphique, fig. 2, 4, 6 et 7).

2. La chute de pression atteint son minimum moins rapidement que dans les cas d'injection de propeptone.

3. La valeur de la chute de pression croît avec la dose injectée jusqu'à celle de 15 centigr. par kilogramme. Au-dessus de cette dose la chute de pression reste sensiblement la même.

4. Une seconde injection fait baisser la pression beaucoup moins que la première. Il y a donc aussi immunité acquise (voir graphique, fig. 6 et 7).

Une des conséquences de l'immunité signalée pour la propeptone comme pour la peptone vis-à-vis de la coagulabilité du sang comme vis-à-vis de la pression sanguine, c'est qu'une dose donnée de substance (de 15 ou de 30 centigr. par kilogramme, par exemple) qui produit l'incoagulabilité du sang et une chute considérable de la pression quand elle est injectée rapidement et en une fois, peut être impunément injectée soit en plusieurs fois, soit d'une façon continue mais lente, c'est-à-dire qu'alors la coagulation et la pression sont à peine influencées.

Rythme cardiaque.

5. L'effet des injections de peptone sur le rythme cardiaque présente les mêmes variations qui ont été signalées au sujet des injections de propeptone, sauf de légères différences, et l'interprétation de ce phénomène est probablement la même.

II. — CHEZ LE LAPIN.

Pression sanguine.

6. La dose de 30 centigr. produit d'emblée une augmentation de la pression, qui ne se maintient pas et à laquelle fait suite une diminution graduelle de la pression, et celle-ci peut alors descendre au-dessous du niveau primitif (antérieur à l'injection).

Pour une dose de 1^{gr},70, l'augmentation de la pression se montre aussi ; mais ici elle est précédée d'une légère chute.

De nouvelles injections produisent les mêmes effets (voir graphique, fig. 11 et 12).

Rythme cardiaque.

7. Il est toujours notablement ralenti. Il s'agit à la fois d'une action d'excitation de la peptone sur le centre modérateur de la moelle allongée, et probablement d'une action d'excitation sur l'appareil modérateur intracardiaque (terminaisons du pneumogastrique et ganglions modérateurs intracardiaques).

La première action (excitation de la moelle allongée) est prouvée par les résultats de la section des pneumogastriques pratiquée au moment du ralentissement des pulsations cardiaques. Cette section est suivie d'une accélération notable des pulsations (Expérience XLIV) [1] (voir graphique, fig. 13).

L'action directe sur le cœur est prouvée par les résultats de l'expérience XLV, dans laquelle la section des pneumogastriques avait précédé l'injection. Le ralentissement des pulsations cardiaques se montre encore et ne peut être attribué alors qu'à une action directe de la peptone sur le cœur (voir graphique, fig. 14).

[1] On sait que chez le lapin, dans les conditions ordinaires, la section des pneumogastriques n'a pas pour effet d'accélérer les pulsations cardiaques. Toute accélération survenant à la suite de la section des pneumogastriques indique l'existence d'une excitation préexistante du centre modérateur de la moelle allongée.

CHAPITRE V.

INFLUENCE DE LA PROPEPTONE ET DE LA PEPTONE SUR LA RESPIRATION.

Les effets des injections intravasculaires de propeptone et de peptone sont sensiblement les mêmes chez le chien, le lapin et le chat.

Au moment de l'injection il se produit une exagération très forte des mouvements respiratoires, lesquels deviennent à la fois plus rapides et plus étendus. En même temps il se produit des gémissements et des cris, et des mouvements cloniques de tout le corps (voir graphique, fig. 6, 7 et 10).

Ces phénomènes durent quelques secondes (en moyenne une minute pour une injection de 30 centigr. par kilogramme), puis diminuent peu à peu, disparaissent et l'animal tombe dans la narcose. Alors il y a résolution musculaire et les mouvements respiratoires sont superficiels et rares.

L'animal reste dans cet état pendant un certain temps (en moyenne une demi-heure pour les injections de 30 centigr. par kilogramme), puis il en sort peu à peu et redevient tel qu'il était avant l'injection, et à ce moment de nouvelles injections produisent encore de l'excitation, mais la narcose est beaucoup moindre et même nulle.

Les cris et l'exagération des mouvements respiratoires se montrent même si l'animal est profondément anesthésié par le chloroforme.

Enfin il faut encore signaler que les ondulations respiratoires du rythme cardiaque disparaissent pendant le stade de la narcose. Ce phénomène est surtout manifeste chez le lapin (voir graphique, fig. 3, 9 et 10).

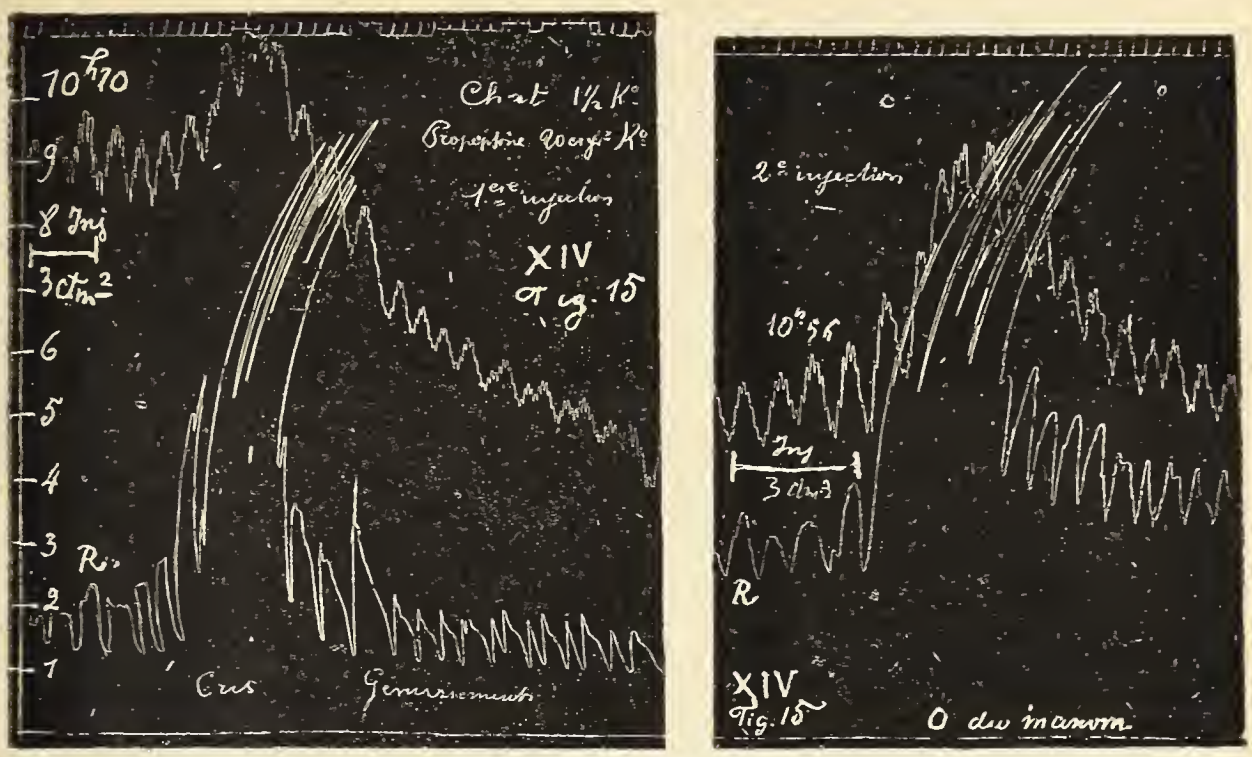


Fig. 15. — *Expérience XIV.* — Chat. 1 1/2 kilogr. Première et seconde injection de propeptone : 20 centigr. par kilogramme. Ces graphiques montrent que l'accélération des mouvements respiratoires se montre avant la chute de la pression.

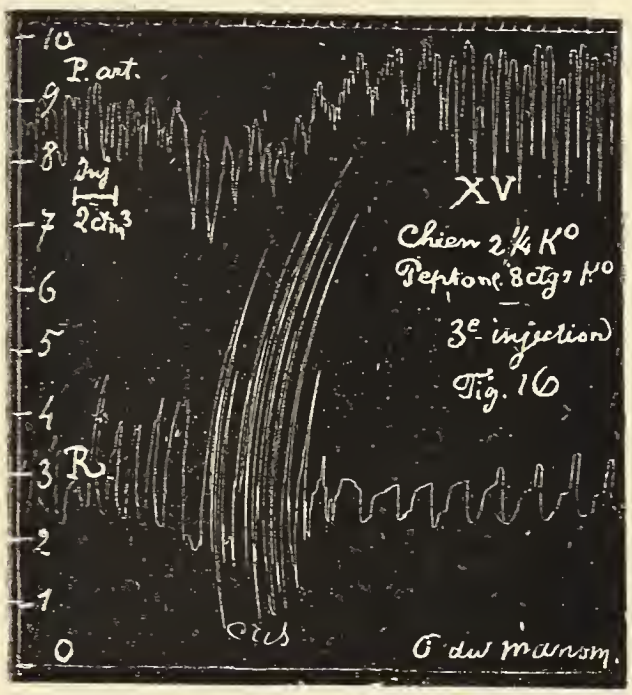


Fig. 16. — *Expérience XV.* — Chien, 2 1/4 kilogr. Trois injections. Ce graphique montre que l'excitation des centres respiratoires est primitive, puisqu'ici il n'y a pas de chute de pression. Il montre aussi le ralentissement du travail du cœur.

BRITISH MUSEUM
NATURAL HISTORY.

Cette exagération des mouvements respiratoires paraît être due, tout au moins en partie, à une excitation directe des centres respiratoires, et n'être pas simplement une dyspnée asphyxique due à la chute de pression. En effet, cette excitation des mouvements respiratoires s'est manifestée dans un certain nombre d'expériences :

1° Avant la chute de la pression sanguine (voir graphique, fig. 15) ;

2° Dans des cas où, par suite de la faiblesse de la dose de substance injectée (voir graphique, fig. 16), ou par suite de l'immunité acquise à la suite d'une première injection (voir graphique, fig. 7), il n'y avait pas de chute de pression.

CHAPITRE VI.

INFLUENCE DE LA PROPEPTONE ET DE LA PEPTONE SUR LA SÉCRÉTION URINAIRE.

Les auteurs mentionnent la suspension de la sécrétion urinaire parmi les effets de l'injection des peptones dans le sang en circulation.

Cette suppression temporaire de la sécrétion urinaire peut être due ou bien à une action spécifique de la substance sur le rein, ou bien être simplement en rapport avec la chute de la pression sanguine, et dans ce dernier cas elle doit disparaître dès que la pression redevient suffisamment élevée.

J'ai fait des expériences pour rechercher laquelle de ces deux alternatives est la vraie.

A cet effet, par une incision médio-ventrale, les urétères sont mis à découvert, isolés sur une petite partie de leur trajet, et une canule est placée dans chacun d'eux. On compte les gouttes d'urine et leur nombre est indiqué par périodes de temps de cinq minutes.

Propeptone : 1 gramme par kilogramme.

Expérience XL. — Chien femelle, 6 kilogr., chloroformé. Injection unique de 6 gr. de propeptone dans 60 c. c. d'eau.

Tableau de la sécrétion rénale.

TEMPS par périodes de 5 minutes.	PRESSION SANGUINE en millimètres de mercure.	NOMBRE de gouttes d'urine en 5 minutes.	
		Urétère droit.	Urétère gauche.
De 6h2 à 6h7. . .	115	5 gouttes.	2 gouttes.
De 6h7 à 6h12 . .	»	3 —	3 —
De 6h12 à 6h17. .	»	4 —	7 —
De 6h25 à 6h28, injection de propeptone, 1 gr. par kilogramme.			
De 6h28 à 9h40, seulement 9 gouttes d'urine (1 pour l'urétère droit, 8 pour l'urétère gauche).			
Et dans ce même laps de temps la pression, tombée à 27 millim., remonte graduellement jusqu'à 63.			

A l'autopsie l'urétère droit est trouvé bouché par un caillot. Cet urétère est lié et le rein droit est extirpé. A l'ouverture des bassinets on n'y constate pas d'urine.

Peptone : 1 gramme par kilogramme.

Expérience XLI. — Chien mâle, 5 kilogr., chloroformé. Injection unique de 5 gr. de peptone, soit 1 gr. par kilogramme.

TEMPS par périodes de 5 minutes.	PRESSION SANGUINE en millimètres de mercure.	NOMBRE de gouttes d'urine en 5 minutes.	
		Urétère droit.	Urétère gauche.
De 5h » à 5h 5m .	90	23 gouttes.	11 gouttes.
De 5 5 à 5h10 .	—	23 —	10 —
De 5h17 à 5h20, injection de peptone, 1 gr. par kilogramme.			
De 5h20m à 5h25m.	30	0 goutte.	9 gouttes.
De 5 25 à 5 30 .	23	0 —	3 —
De 5 30 à 5 35 .	»	1 —	1 —
De 5 35 à 5 40 .	»	0 —	2 —
De 5 40 à 5 45 .	»	1 —	0 —
De 5 45 à 5 50 .	33	0 —	0 —
De 5 50 à 5 55 .	»	0 —	1 —
De 5 55 à 6 15 .	»	0 —	0 —
De 6 15 à 6 20 .	49	0 —	1 —
De 6 20 à 6 25 .	»	0 —	0 —
De 6 25 à 6 30 .	»	2 —	0 —
De 6 30 à 6 35 .	»	4 —	0 —
De 6 35 à 6 40 .	»	2 —	0 —
De 6 40 à 6 45 .	»	7 —	1 —
De 6 45 à 6 50 .	»	5 —	1 —
De 6 50 à 6 55 .	»	7 —	3 —
De 6 55 à 7 » .	»	9 —	5 —
De 7 » à 7 5 .	»	5 —	5 —
De 7 5 à 7 10 .	»	8 —	2 —
De 7 10 à 7 15 .	»	5 —	2 —
De 7 15 à 7 20 .	»	7 —	5 —
De 7 20 à 7 25 .	80	6 —	3 —
De 7 25 à 7 30 .	»	6 —	1 —
De 7 30 à 7 35 .	»	6 —	2 —
De 7 35 à 7 40 .	»	5 —	1 —
De 7 40 à 7 45 .	»	6 —	0 —
De 7 45 à 7 50 .	»	4 —	3 —
De 7 50 à 7 55 .	»	2 —	0 —
De 7 55 à 8 » .	»	4 —	1 —
De 8 » à 8 5 .	»	5 —	2 —
De 8 5 à 8 10 .	»	4 —	1 —
De 8 10 à 8 15 .	»	6 —	2 —
De 8 15 à 8 20 .	»	5 —	1 —
De 8 20 à 8 25 .	69	4 —	0 —
De 8 25 à 8 30 .	»	6 —	1 —

Propeptone : 50 centigrammes par kilogramme.

Expérience XLIII. — Chien mâle, 16 kilogr., chloroformé. Injection unique de 4gr,80 de propeptone, soit 30 centigr. par kilogramme.

TEMPS par périodes de 5 minutes.	PRESSION SANGUINE en millimètres de mercure.	NOMBRE de gouttes d'urine en 5 minutes.	
		Urétère droit.	Urétère gauche.
De 6h 10m à 6h 15m.	120	10 gouttes.	1 goutte.
De 6 15 à 6 20 .	»	9 —	0 —
De 6 30 à 6 35 .	»	2 —	3 —
De 6h37 à 6h39, injection de 30 centigr. propeptone par kilogramme.			
De 6h 40m à 7h 5m.	21	0 goutte.	0 goutte.
De 7 5 à 7 10 .	»	4 —	0 —
De 7 10 à 7 15 .	50	1 —	1 —
De 7 15 à 7 20 .	»	4 —	0 —
De 7 20 à 7 25 .	»	4 —	1 —
De 7 25 à 7 30 .	»	0 —	0 —
De 7 30 à 7 35 .	»	1 —	0 —
De 7 35 à 7 40 .	»	0 —	0 —
De 7 40 à 7 45 .	80	0 —	1 —
De 7 45 à 7 50 .	»	0 —	8 —
De 7 50 à 7 55 .	»	0 —	9 —
De 7 55 à 8 » .	»	0 —	16 —
De 8 » à 8 5 .	»	0 —	17 —
De 8 5 à 8 10 .	»	0 —	12 —
De 8 10 à 8 15 .	100	0 —	8 —

Conclusion.

Ces expériences montrent que la sécrétion rénale reparaît dès que la pression sanguine revient à un niveau suffisamment élevé.

On peut donc en conclure que la suspension de la sécrétion rénale, à la suite des injections intravasculaires de propeptone et de peptone, dépend uniquement de l'abaissement de la pression sanguine déterminé par ces injections.

CHAPITRE VII.

DE LA TOXICITÉ DE LA PROPEPTONE ET DE LA PEPTONE.

D'après Bouchard, les peptones sont toxiques à la dose de 1gr,69 par kilogramme d'animal [1].

Je donne ici la relation de six expériences où j'ai injecté la propeptone et la peptone à la dose de 1gr,70, respectivement chez deux chiens, deux lapins et deux chats, sans vouloir d'ailleurs tirer de ces expériences aucune conclusion, parce qu'elles ne sont pas pour cela suffisamment nombreuses [2].

CHIEN.

Propeptone.

Expérience XXVIII. — Chien mâle, 6 kilogr., chloroformé. Injection unique de 10gr,20 de propeptone dans 60 c. c. d'eau distillée. Immédiatement après l'injection l'animal présente les mêmes phénomènes observés déjà à la suite des injections de 30 centigr. par kilogramme, un peu plus intenses peut-être. La pression tombe de 143 à 42 et arrive à 92 millim. trente-cinq minutes après l'injection. L'animal est tué par saignée quarante minutes après l'injection.

Peptone.

Expérience XXIX. — Chien mâle, 4 3/4 kilogr., chloroformé. Injection unique de 8 gr. de peptone dans 50 c. c. d'eau distillée. Mêmes phénomènes que pour les injections de 30 centigr. en ce qui concerne la respiration, la circulation, la narcose, etc. La pression, tombée de 110 millim. à 64, se relève à 143 au bout de cinq minutes pour redescendre ensuite et arriver à 82 au bout d'une heure et demie. A ce moment l'animal est mis en liberté. Il est encore en vie le lendemain matin.

[1] *Gazette des Hôpitaux,* 1889, nº 76, p. 698.

[2] La propeptone et la peptone employées dans ces six expériences proviennent de la même digestion artificielle et ont été injectées fraîchement préparées.

LAPIN.

Propeptone.

Expérience XXXI. — Lapin mâle, 2 kilogr. Injection unique de 3gr,40 de propeptone dans 25 c. c. d'eau distillée. Chute de la pression artérielle de 122 à 68, puis relèvement à 112 au bout de cinquante minutes. Une heure après l'injection le lapin est mis en liberté. L'animal est encore en vie cinq heures après l'expérience.

Peptone.

Expérience XXXII. — Lapin mâle, 2 1/4 kilogr. Injection unique de 3gr,80 dans 30 c. c. d'eau distillée. La pression tombe de 120 à 92, se relève à 130 au bout d'une minute et demie, puis descend de nouveau pour arriver à 60 au bout d'une heure. Ensuite l'animal, mis en liberté, ne paraît pas avoir souffert de l'injection et est encore vivant cinq heures après l'expérience.

CHAT.

Propeptone.

Expérience XXXV. — Chat femelle, 2 1/2 kilogr., chloroformé. Injection unique de 4gr,25 de propeptone dans 35 c. c. d'eau distillée. L'injection dure trois minutes. L'animal meurt peu après la fin de l'injection, après avoir présenté des cris et des mouvements convulsifs très violents, et vers la fin des contractions tétaniques des membres. Le cœur cesse de battre quelques secondes seulement après la cessation de la respiration.

Peptone.

Expérience XXXVII. — Chat mâle, 3 1/2 kilogr., chloroformé. Injection unique de 5gr,95 de peptone dans 45 c. c. d'eau distillée. L'injection dure trois minutes. L'animal meurt deux minutes après la fin de l'injection, après avoir présenté les mêmes phénomènes que le chat propeptonisé.

TABLE DES MATIÈRES.

CHAPITRE PREMIER.

Pages.

HISTORIQUE 3

CHAPITRE II.

§ 1. — *Préparation de la propeptone et de la peptone* 9
§ 2. — *Manuel opératoire* 13

CHAPITRE III.

INFLUENCE DE LA PROPEPTONE ET DE LA PEPTONE SUR LA COAGULABILITÉ DU SANG.

§ 1. — *Injections intravasculaires de propeptone et de peptone* . . . 15

I. — De propeptone :

A. — Chez le chien. 16
B. — Chez le lapin. 24
C. — Chez le chat 25

II. — De peptone :

A. — Chez le chien. 26
B. — Chez le lapin. 28

§ 2. — *Mélange* in vitro *de sang avec des solutions de propeptone* . . 28
§ 3. — *Mélange de propeptone au sang dans une veine isolée* . . . 31
§ 4. — *Dilution de sang propeptonisé avec de l'eau*. 31
§ 5. — *Conclusions :* Propeptone 32
Peptone 35

CHAPITRE IV.

INFLUENCE DE LA PROPEPTONE ET DE LA PEPTONE SUR LA PRESSION SANGUINE ET SUR LE RYTHME CARDIAQUE.

Pages.

§ 1. — *Injections de propeptone* 37
I. — Chez le chien 37
II. — Chez le lapin 50
III. — Chez le chat. 51

§ 2. — *Injections de peptone* 53
I. — Chez le chien 53
II. — Chez le lapin. 60

Graphiques de la circulation et de la respiration.

§ 3. — *Conclusions :* Propeptone 65
Peptone 67

CHAPITRE V.

INFLUENCE DE LA PROPEPTONE ET DE LA PEPTONE SUR LA RESPIRATION 70

CHAPITRE VI.

INFLUENCE DE LA PROPEPTONE ET DE LA PEPTONE SUR LA SÉCRÉTION URINAIRE 72

CHAPITRE VII.

DE LA TOXICITÉ DE LA PROPEPTONE ET DE LA PEPTONE . . 77

ÉTUDE

SUR

LES MYSTIQUES DES PAYS-BAS

AU MOYEN AGE

PAR

A. AUGER.

« Non labyrinthus, nec labor intus, sed quies intus. »

(Mémoire couronné par la Classe des lettres le 4 mai 1891.)

La Classe des lettres de l'Académie royale de Belgique a inscrit la question suivante à son programme de concours : « On demande une étude sur les mystiques des anciens Pays-» Bas (y compris la principauté de Liège), avant la réforme » religieuse du XVI^e^ siècle : leur propagande, leurs œuvres, » leur influence sociale et politique. Les concurrents accorde-» ront une attention toute particulière à Jean Ruysbroeck. »

Nous ne nous dissimulons pas la difficulté du sujet. Au point de vue philosophique, l'étude du mysticisme offre un problème des plus délicats. Au point de vue historique, l'étude des mystiques des anciens Pays-Bas embrasse une des périodes les plus intéressantes, mais en même temps les plus vastes de notre littérature nationale.

Nous avons cru que le but de l'Académie était de faire voir l'évolution de la mystique dans notre pays, en groupant tous les écrivains mystiques belges autour du plus célèbre de tous, Jean Ruysbroeck.

Ce but, déjà indiqué dans le titre, a été développé dans le rapport de M. Tiberghien sur le mémoire présenté en réponse à cette question.

Nous avons donc dans trois livres différents montré quels ont été les prédécesseurs du prieur de Groenendael, quelle a été sa propre mystique, enfin quelle a été la mystique de ses successeurs. Nous nous sommes attaché spécialement aux écrivains qui représentent une tendance mystique spéciale, comme Rupert de Deutz, Hugues de Saint-Victor, Gérard Groote, Thomas de Cantimpré, Thomas à Kempis.

ÉTUDE

SUR

LES MYSTIQUES DES PAYS-BAS

AU MOYEN AGE.

LIVRE PREMIER.

DU MYSTICISME EN GÉNÉRAL.

CHAPITRE PREMIER.

NOTION GÉNÉRALE DU MYSTICISME.

Qu'est-ce que le mysticisme? Qu'entend-on par mystique? Telle est la question qui se pose naturellement au début de notre travail; question hérissée de difficultés, aux contours mal définis, nous élevant à un ordre d'idées philosophiques et religieuses d'un genre spécial, souvent mêlées au point qu'il est difficile de distinguer ce qui appartient au dogme et ce qui revient à la raison, ce qui rentre dans le domaine de la théologie et ce qui ressort des contemplations purement philosophiques.

Pour procéder avec ordre, méthode et clarté dans la solution de ce vaste et épineux problème, nous devons d'abord rechercher l'origine et la signification étymologique du mot.

NOTION ÉTYMOLOGIQUE.

Le mysticisme [1] tire son nom, comme son étymologie, du *mystère;* il indique quelque chose de secret, d'insolite, qui provoque un murmure d'étonnement et d'admiration (μύειν) [2]; il nous transporte au delà du monde sensible et nous conduit dans un monde inconnu, *mystérieux*. Qui dit mystique, dit initié aux mystères. Et qu'est-ce que le mystère? Ce mot peut désigner la partie ésotérique de la religion [3], qui, dans presque tous les cultes païens, s'opposait à la foi populaire. Il peut indiquer les vérités les plus sublimes de la philosophie, auxquelles peuvent atteindre seulement les esprits philosophiques les plus distingués : c'est ainsi que les néo-platoniciens appelaient la philosophie d'Aristote τὰ μικρὰ μυστήρια, et celle de Platon, τὰ μεγαλὰ μυστήρια. Dans la langue chrétienne, il s'entend des vérités inaccessibles à l'entendement créé dont Dieu livre les formules par une révélation positive, et mieux encore, il désigne les rapports surnaturels, secrets, habituellement invisibles à la conscience même, par lesquels Dieu élève la créature au-dessus de sa sphère et l'introduit dans un monde supérieur, dont l'accès lui est naturellement interdit. Le μυστὴς sera donc, chez les païens, l'homme initié aux pratiques secrètes du culte [4]; pour les philosophes, l'esprit transcendant, s'élevant à la solution des problèmes les plus ardus de la science; pour les chrétiens, tout fidèle qui, par le caractère baptismal, se sépare des catéchumènes, entre dans le

[1] Pour la différence entre le mysticisme et la mystique, voir PREGER dans HERZOG, *Real Encyclopädie,* 2me éd. v° *Theologie Mystische.* Nous employons les deux mots indifféremment.

[2] Ou μυεῖσθαι. Voir ALWIN MULLER, *Die Mystik und ihre Bedeutung für die Wissenschaft,* Halle 1889, p. 11. Cette étymologie est expliquée de quatre différentes manières.

[3] Ou *Mystica Sacra.* Voir VIRG., *Georg.,* I, 166, *Mystica vannus Jacchi.*

[4] C'est ainsi qu'Origène appelle *Mystes* les prêtres égyptiens. *Comm. in ep. ad Rom.,* II, 13, MIGNE, P. G., XIV, c. 911.

giron de l'Église et se fait participant de ses croyances et de ses pratiques; le μυστικὸς, dans la plus stricte acception du mot, sera, pour les chrétiens, celui qui, sous l'influence divine, aura pénétré plus avant dans le domaine surnaturel, aura atteint le plus haut degré de la vie spirituelle, la θέωσις [1].

Tels sont les renseignements que nous donne l'étymologie; avouons qu'ils sont obscurs. Pour les éclaircir, recherchons le sens historique du mot, et continuons l'induction que nous avons commencée. Or, suivant la judicieuse remarque de M. Cousin [2], la qualification de mystique a été attribuée à deux sortes d'auteurs qu'il importe de distinguer : les uns se donnent pour des philosophes ordinaires; c'est nous qui les appelons mystiques. Les autres, et c'est, croyons-nous, le cas pour presque tous les mystiques chrétiens à partir de Denis l'Aréopagite, se donnent eux-mêmes comme mystiques, ont un but déterminé et exposent « un système qui se sépare de tous les » autres, se circonscrit, se décrit et s'analyse lui-même ».

C'est donc le regard fixé sur ces deux sortes d'auteurs que nous tâcherons de donner une notion générale du mysticisme; cette notion se spécifiera quand nous aurons, à grands traits, exposé son histoire et son évolution.

NOTION HISTORIQUE. — ÉLÉMENTS GÉNÉRAUX.

But. — Le *but* que se proposent tous les auteurs mystiques, c'est l'union intime de l'âme avec Dieu, considérée surtout comme la plus haute perfection morale à laquelle la nature humaine puisse s'élever; c'est la θέωσις, comme l'appelle le Pseudo-Denis qui, le premier, se sert du terme μυστικὸς pour désigner l'homme qui a atteint cette sublime élévation. Cette union de l'âme avec Dieu se fait par la *contemplation*. Celle-ci est une intuition simple de la vérité, qui se produit sans effort

[1] *Dionysii Areop. opera,* MIGNE, P. G., III, 124.

[2] COUSIN, *Histoire de la philosophie du XVIII*e *siècle.* Bruxelles, 1829, I, p. 284.

de l'esprit et sans aucun travail du raisonnement; mais ce regard intuitif ne s'arrête pas à une pure vision de l'entendement: il détermine dans la volonté un mouvement affectif qui assigne à cette opération de l'esprit sa fin et sa raison d'être. Cette vue amoureuse de la vérité est accompagnée de deux effets qui la caractérisent, et dont l'un se rattache à la connaissance, l'autre à l'amour. L'ampleur et l'imprévu de la vision, la grandeur et la majesté de son objet jettent l'âme dans l'admiration; la rencontre de l'objet par l'amour produit la joie, une tranquille et suave délectation. Ainsi l'âme trouve dans cet acte suprême l'épanouissement complet de ses facultés; elle voit la suprême Vérité, est transportée d'admiration devant la souveraine Beauté et se plonge avec des délices ineffables dans les abîmes de la Bonté divine.

Moyens. — Et comment s'élever à cet acte suprême ? Ah ! sans doute, l'homme peut, par ses propres forces, faire quelques pas dans cette ascension vers l'Infini, mais cette mystérieuse préparation doit se composer d'un autre élément que l'élément humain, l'influence divine. L'élément humain, la préparation de l'homme, c'est l'ascèse, c'est la lutte contre tout ce qui peut empêcher son union avec l'Infini. Le monde, avec les distractions multiples qu'il engendre, empêche la concentration des forces intellectuelles sur ce qui doit être leur unique objet : il faut le fuir. Les passions attirent la volonté dans des directions diverses, et doivent, par contre-coup, diviser l'attention de l'esprit : il faut les comprimer. Le corps, cet esclave de la matière, attire sans cesse l'esprit vers elle, et le retarde dans sa marche vers l'Infini : il faut le dompter par les mortifications. L'élément sensible des connaissances s'oppose à l'appréhension de l'Absolu : il faut s'en défaire et tâcher d'arriver à une sorte de *nudité spirituelle*. Alors, l'activité naturelle disparaît. L'homme est plutôt passif dans les phénomènes qui se déroulent ; sous l'influence divine, il entre, degré par degré, dans le monde de la contemplation, est ravi jusqu'aux sublimités de l'extase, et ressent parfois, jusque dans les facultés inférieures, les

attestations merveilleuses des opérations intimes de la Divinité.

Celui qui a suivi cette marche et voit se réaliser en lui ces phénomènes est un *mystique pratique ;* développer cette marche, expliquer ces phénomènes, tirer des merveilles de la contemplation les trésors de vérité qu'elle renferme, telle est l'œuvre du *mysticisme scientifique.*

Criterium. — Or, quel peut être le *criterium* de cette science sublime? Le seul, l'unique criterium, c'est l'expérience, la conscience interne des sentiments et des phénomènes qui sont et se passent dans le plus intime de l'âme religieuse. Demandez au mystique sur quel principe il appuie ses assertions, quelle preuve il peut apporter de la vérité de ses paroles ; il vous répondra : « Je ne les appuie ni sur l'expérience sensible, ni » sur la déduction rationnelle. Les sens et la raison, essayant » de pénétrer dans le monde invisible dont je parle, perdent » contenance et n'aperçoivent que ténèbres. Ce que je dis, je » l'ai vu, je l'ai senti, je l'ai éprouvé au plus intime de mon » âme. ». Et il ajoutera, pour couper court à toute nouvelle objection : « Vous ne sauriez me comprendre si vous n'avez » pas passé vous-même par ces états merveilleux. »

Conséquences. — Tels sont le but, l'objet et la base du mysticisme ; il nous font voir immédiatement les conséquences qu'il entraîne et les doctrines qu'il produit. Selon les uns, l'union intime avec l'Infini ne se fait plus par une opération de l'intelligence ou de la volonté; elle se fait par la substance même de l'âme, elle aboutit au *panthéisme* ou au *dualisme émanatif.* D'autres absorbent la raison dans l'amour, et semblent attribuer à la volonté la faculté de pénétrer les mystères divins qu'ils refusent à l'intelligence finie. Pour tous, en général, le but de la contemplation est plutôt *affectif* qu'intellectuel : d'où il suit qu'ils professent pour la science un suprême dédain, ou ne l'admettent qu'en la rapportant à la morale et à la sainteté. Quoi qu'ils fassent, du reste, la connaissance acquise par l'intelligence est obscure et négative :

sous peine de ne pas s'affirmer, ils doivent recourir aux formules humaines et se créer une langue en rapport avec les choses étranges qu'ils essaient de raconter. L'admiration qu'ils éprouvent leur fait employer le *style exagératif* que leur reproche Bossuet, et engendre des incohérences de langage qu'on ne saurait expliquer autrement; mais, d'autre part, elle leur fait rechercher des images à mêmes de représenter leurs pensées; elle leur fait considérer le monde comme symbole de la Beauté divine. Chose étrange! ils ont beau répéter à toutes les pages de leurs écrits « que la contemplation exclut non » seulement toutes images dans la mémoire et toutes traces » dans le cerveau, mais encore toute idée dans l'esprit et toute » espèce intellectuelle »; la nature reprend le dessus : « en » même temps qu'ils le disent, ils sont contraints de le » détruire, non seulement à l'égard des espèces et des idées » intellectuelles, mais encore à l'égard des images même » corporelles, puisque les livres où ils les excluent en sont » remplis [1] ». La joie enfin dont déborde leur âme s'écoule en transports insolites, en prières pleines d'effusion, en aspirations ardentes à une plus parfaite possession de l'Être qui garde toujours plus en lui-même, qu'il ne saurait communiquer à ses créatures.

Et, dans les prodromes de cet état merveilleux, tous ne combinent pas également l'élément actif à l'élément passif de la préparation. Les uns exagèrent les mortifications corporelles et veulent aboutir à la destruction complète de tout ce qu'il y a de propre, de *moi* dans l'homme : d'autres attribuent à ces mortifications ou à d'autres pratiques extérieures un pouvoir surprenant sur la divinité; de l'invocation, ils passent à l'*évocation* et à la *magie,* et tombent dans les délires souvent criminels de la *théurgie;* d'autres enfin ne considèrent l'âme humaine que comme instrument de la Divinité, et aboutissent aux folies tranquilles et plus innocentes du *quiétisme.*

[1] Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison. OEuvres.* Versailles, 1817, XXVII, pp. 59 et suivantes.

Le criterium qu'emploie le mystique, les états de conscience interne sur lesquels il s'appuie engendrent sans doute une conviction profonde, plus profonde, c'est un fait d'expérience, que celle qui est produite par la déduction rationnelle ; mais, d'autre part, ces connaissances doivent être nécessairement plus obscures et accroître encore la difficulté du langage qui les exprime. De plus, l'impuissance où se trouve le mystique de les démontrer par une preuve qui soit acceptable pour tous provoque des contradicteurs. Que se passe-t-il alors? Parfois, devant les obstacles qu'il rencontre, le mystique regimbe et, puisant dans sa conviction une vigueur et une énergie qu'on ne lui connaissait pas, il tombe dans les excès du *fanatisme*. Enfin, souvent encore, il lui arrivera de prendre pour des inspirations divines les rêves de son imagination exaltée.

RAPPORTS AVEC LA PHILOSOPHIE ET LA RELIGION.

Ces aperçus sur le mysticisme en général nous montrent les rapports qu'il doit avoir avec ce qu'on désigne habituellement sous les noms de philosophie et de religion [1]. La philosophie a pour objet l'étude approfondie de l'ordre universel : elle recherche la cause des phénomènes observés, et, par une progression ascendante, doit remonter à la cause suprême, à l'Absolu, dans lequel elle trouve la raison dernière de toutes choses; mais cette contemplation de l'Absolu ne se fait pas de la même manière chez le philosophe et chez le mystique : pour l'un, c'est un procédé inductif et analogique; pour l'autre, c'est une pure intuition. La contemplation philosophique est simplement spéculative, l'autre est pratique, tant à l'égard de la vérité contemplée que dans l'intention du contemplateur : elle ne considère pas seulement l'Être suprême comme intelligible, elle l'envisage comme digne d'honneur, de louange et d'amour. Elle n'est pas la plus haute perfection intellectuelle, n'aboutit pas simplement à un acte d'intelligence et de connaissance : elle est la plus haute perfection

[1] Voir DENZINGER, *Vier Bücher von der Religiosen Erkenntniss*, I. Band, pour les rapports avec la philosophie et surtout avec la religion.

morale et aboutit à l'union à Dieu et à la sainteté. En un mot, l'une s'appuie davantage sur la raison, l'autre accorde une plus grande part à la volonté et au sentiment.

La religion consiste dans la direction de l'activité humaine vers Dieu; c'est une relation de l'homme à son Créateur et à sa fin suprême, relation qui doit donc avoir sa base dans toutes les facultés de la créature intelligente et libre. Le but de la religion, c'est le but même de l'homme, la possession de Dieu. La connaissance religieuse est fournie par la philosophie : basé sur cette connaissance, l'homme doit diriger tous ses actes et toutes ses facultés vers le but suprême de sa vie; il doit le faire, en laissant subsister l'harmonie qui existe entre ses puissances : intelligence, volonté, sentiment (c'est-à-dire état de la volonté par rapport au bien acquis ou non), activité extérieure, tout doit obtenir sa place, mais être rangé dans l'ordre de subordination naturelle. Le mysticisme a le même but et professe même la possibilité d'une possession de Dieu assez parfaite dès cette vie; mais la connaissance religieuse, le mystique ne la puise pas seulement dans les enseignements de la philosophie, il la prend dans ses visions internes; le sentiment religieux doit donc acquérir une certaine prépondérance; il doit, s'il est bien dirigé par la raison, amener l'homme aux actes des plus sublimes vertus; s'il devient tout à fait indépendant, le pousser à l'affirmation d'une relation objective et essentielle qui l'identifie avec Dieu, ou au *panthéisme*, au dédain de la loi morale ou à l'*antinomisme*, au dédain des œuvres extérieures, ou au *quiétisme*.

DÉFINITION.

Cette multiplicité d'éléments, de conséquences et de rapports rend très difficile une définition générale du mysticisme [1].

[1] Les définitions générales sont ou inadéquates, ou inintelligibles. V. Franck, *Philosophie et Religion*, p. 51 : « Le mysticisme est un excès, l'excès de ce que j'appellerai, faute d'une autre expression, la faculté du divin et de l'infini », ou bien, p. 41 : « Le mysticisme est l'excès opposé au matérialisme : celui-ci supprime l'esprit, celui-là la matière ».

Aussi croyons-nous devoir distinguer différents aspects de la question pour pouvoir l'exposer clairement. Cette division nous paraît d'autant plus nécessaire, que le mysticisme chrétien, par ses caractères spéciaux, revendique une place à part dans notre exposé.

D'après nous donc, le mysticisme est primitivement une *tendance religieuse*[1] par laquelle l'homme se sent porté à entrer avec la Divinité dans une communication plus intime que celle qui est engendrée par la connaissance ordinaire. Cette tendance a sa racine dans le caractère négatif et analogique de nos connaissances par rapport à la Divinité. L'homme est naturellement poussé à scruter davantage les profondeurs de celui qui est sa cause première et sa fin suprême. — C'est en considérant ce principe que Muller place l'essence de la mystique « dans cette tendance qu'a naturellement l'esprit humain » de s'élever aux objets de la foi et de la science, aux derniers » fondements de tous les êtres, à la Divinité, à la Vérité ; dans » une tentative qu'il fait pour arriver à la connaissance et à » la jouissance immédiates et complètes de Dieu [2]. »

Cette tendance se trouve plus ou moins développée chez les différents individus ; elle dépend du caractère de chacun ; elle se trouve surtout chez les hommes où prédomine la sensibilité [3], à tel point que cette prédominance du sentiment paraît être, à beaucoup d'auteurs, la caractéristique du mysticisme. « Si sensus prœvalet, eique ratio tanquam serva et pedissequa » parere cogitur, tunc oritur mysticismus [4] », dit Borger, et il

[1] « Il n'y a de mysticisme durable, dit J. Simon, que celui qui naît » et se développe dans le sein d'une religion ». *Hist. de l'école d'Alex.*, Paris, 1845, I, p. 88.

[2] A. Muller, *loc. cit.*, p. 22. — La concision de notre exposé nous empêche de discuter, dans tous leurs points, les citations que nous avons faites dans le texte.

[3] C'est ce que J. Simon appelle le *mysticisme poétique* : « Il tient à une disposition particulière de l'âme, emportée naturellement par l'ardeur de la sensibilité vers la contemplation de Dieu ». *Hist. de l'école d'Alex.*, I, p. 59.

[4] Borger, *Disputatio de Mysticismo*, Hagœ Comitum, 1820, p. 8.

ajoute : « Fieri potest ut errem, sed ita prorsùs existimo, si » semel excitato religionis sensu, ratio, quæ nunc tanquam » Pallas homerica manus ei injicere debet, ab hominis natura » sejungeretur, nos non, ut Ulyssis socii in pecudes abituros, » sed penitus in mysticismum esse ingurgitaturos [1]. » Elle peut devenir générale, tant à cause du caractère d'une nation qu'à cause de phénomènes d'un genre particulier, que présente, de loin en loin, l'histoire du monde.

Elle se manifeste d'abord dans la *pratique religieuse,* l'éloignement du monde, l'ascèse, les purifications, le développement du sentiment religieux, le penchant à la contemplation.

Elle a son contre-coup dans la *doctrine religieuse;* chez presque tous les peuples, nous voyons une doctrine ésotérique dans la religion, une doctrine admettant une communication immédiate avec la Divinité, l'inspiration, les miracles, les prophéties. C'est à ce point de vue dogmatique que Schmidt se place quand il dit : « Le mysticisme est la doctrine, engendrée » par la prédominance du sentiment dans la religion, prétendant que l'on peut, par pure passivité, s'élever à une union » immédiate avec la Divinité [2]. » « Le mysticisme, dit encore » Altmeyer, ou la prédominance accordée au sentiment sur la » raison, dans cette aspiration à l'Infini qui fait le fond de » toutes les religions, a la prétention d'établir un commerce » direct de l'âme avec Dieu et avec le monde invisible, sans » l'intermédiaire des sens [3]. » Le but ou le résultat de cette doctrine est simplement visé par Van Otterloo, quand il dit : « La mystique, c'est l'approfondissement de l'esprit humain » dans l'Absolu, et le sentiment d'une union immédiate avec » l'Infini [4]. »

Cette tendance a dû avoir aussi son influence sur la science

[1] *Ibid.*, p. 20.

[2] Schmidt, *Der Mysticismus des Mittelalters*. Jena, 1824, p. 23.

[3] Altmeyer, *Les Précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas*. Bruxelles, 1886, I, p. 20.

[4] Van Otterloo, *Johannes Ruysbroeck*. Amsterdam, 1874, Voorrede et p. 19.

et les arts : elle s'est surtout exercée sur la *philosophie ;* elle a créé un système philosophique que l'on peut appeler mysticisme, mais dans une plus large acception du mot. Ce système se distingue des autres par son point de départ et la manière dont il arrive au but. En se mettant au point de départ, on peut, dit M. Cousin [1], distinguer quatre systèmes entre lesquels la pensée de l'homme a toujours oscillé : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme. Pour lui, « le mysticisme n'est pas autre chose qu'un acte de désespoir » de la raison humaine, qui, forcée de renoncer au dogmatisme et ne pouvant se résigner au scepticisme, ne voulant » pas non plus abjurer son indépendance, tente une sorte de » compromis entre l'inspiration religieuse et la philosophie [2] »; ou bien « c'est le coup de désespoir de la raison » humaine, sa dernière ressource, l'élévation directe de l'âme » à Dieu, ni par l'abstraction rationnelle, ni par l'analyse sensible, mais par une intuition immédiate [3] ».

Et dans la manière dont il arrive au but suprême de toute philosophie, l'Absolu, ce système se distingue encore des autres d'une façon remarquable : il veut absorber la raison dans l'amour, et ne tend à rien moins qu'à une intuition immédiate de l'Infini. C'est un faux point de vue : « La philosophie n'est pas philosophie, si elle ne touche à l'abîme; » elle cesse d'être philosophie, si elle y tombe [4]. »

La même tendance religieuse a pris un développement nouveau à l'avènement du christianisme. Cette religion positive « nous apprend que nous sommes appelés à voir Dieu, non » plus de cette vue obscure, vacillante, incomplète, superficielle, abstraite », qui nous est procurée par la raison, « mais d'une vue claire, pleine, sans nuages et sans ombres;

[1] Cousin, *Histoire de la philosophie*, I, 4e leçon.

[2] *Ibid.*, p. 117.

[3] *Ibid.*, p. 231.

[4] Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*. Bruxelles, 1840, VIIe leçon et suivantes.

» à le voir dans son essence intime, à le contempler face à » face [1]. »

La détermination d'un tel but et de la possibilité d'une telle vision devait provoquer une efflorescence de vie et de doctrines mystiques : c'est ce qui eut lieu. Mais l'Église, tout en donnant cette impulsion, traça des limites dans lesquelles le mysticisme devait se contenir, et présenta un système mystique complet, tel que l'antiquité ne l'avait pas connu, au moins dans son ensemble. Voici sa théorie : cette connaissance suprême, intuitive, à laquelle l'homme doit aboutir, n'est pas obtenue dès cette vie, sinon par quelques âmes privilégiées ; de plus, dans l'autre vie, elle n'est pas l'œuvre des puissances humaines seules ; elle est le fruit d'une assistance spéciale de Dieu. Mais, dès cette vie, il existe, outre l'ordre naturel, un ordre surnaturel de connaissance et d'action dont l'élément objectif est la révélation, l'élément subjectif, la grâce divine. Au faîte, à l'apogée de cet ordre surnaturel, se trouve l'ordre mystique, avec ses communications ineffables avec la Divinité, avec tous ses phénomènes extraordinaires. La vie surnaturelle est commune à toutes les âmes ornées de la grâce, la vie mystique est propre à certaines âmes d'élite qui parviennent à une union plus intime avec Dieu. La connaissance surnaturelle est une connaissance de foi ; la connaissance mystique est un degré supérieur de cette foi, ou bien une illustration surnaturelle d'un genre particulier.

Or, les doctrines de cette religion, fondées sur la révélation, ont été coordonnées par l'œuvre des hommes : elles ont formé un corps de science qu'on a appelé théologie. La théologie chrétienne, dont les principes sont puisés dans une révélation positive, pourrait s'appeler mystique dans son ensemble. Mais cette science embrasse plusieurs aspects qui ont servi à la distinguer. Quand elle s'occupe de l'existence de la révélation divine, de ses affirmations, dans le but théorique de coordonner ces faits en un corps de science, on l'appelle

[1] Laforêt, *Histoire de la philosophie.* Bruxelles, 1867, II, p. 434.

dogmatique. Quand elle étudie ces rapports mystérieux de Dieu avec l'âme qui forment le couronnement de l'ordre surnaturel, pour en admirer la grandeur et les merveilles, et pour en déduire les règles pratiques qui élèvent et fixent l'âme en Dieu, elle est *mystique*. Si, toujours basée sur la révélation, elle traite de la perfection chrétienne et des moyens de l'acquérir, elle est *ascétique*, pratique ou morale [1]. La mystique se rattache donc à la fois à la dogmatique et à la morale. Elle a un côté pratique, puisqu'elle s'occupe de la manière d'arriver à la contemplation, des degrés qui y mènent, de la préparation éloignée qu'elle exige, et, par là, elle est en rapport avec l'ascétisme. Elle a un côté spéculatif, puisqu'elle prend à tâche aussi d'expliquer ces phénomènes expérimentaux de l'union, et dans ce but, donne des doctrines élevées sur Dieu et les choses divines : par là, elle ressemble à la dogmatique, mais elle en diffère pourtant au point de vue de la méthode et du but. L'une s'appuie sur les principes de la foi, et se sert de la raison pour les expliquer et les coordonner; l'autre se sert aussi de la foi, mais admet en même temps une autre voie pour connaître la vérité, l'expérience contemplative. L'une a pour but d'expliquer et de défendre la doctrine; l'autre veut conduire l'âme fidèle dans les profondeurs de la divinité.

Mais cette science, si elle a un côté doctrinal et objectif, a surtout un côté expérimental et subjectif : aussi appelle-t-on théologie mystique non seulement la science de la contemplation, mais encore la contemplation elle-même. Voici comment la définit le Pseudo-Denis : « Il est une connaissance de Dieu » très divine, qui s'obtient par ignorance, au moyen d'une » union supérieure à l'intelligence, lorsque l'intelligence, se » retirant de tous les êtres et s'abandonnant encore à elle-

[1] Dans un sens plus strict, on désigne sous le nom de *théologie morale* celle qui traite des *devoirs* de l'homme, et de *théologie ascétique*, celle qui s'occupe d'un degré supérieur de la perfection chrétienne, qui n'est pas imposé. — Les termes *ascétique* et *mystique* sont souvent employés dans le même sens.

» même, s'unit aux splendeurs qui brillent au-dessus d'elle et, » de toutes parts inondée de clartés, s'illumine de l'insondable » abîme de la sagesse [1]. » Et Gerson : « La théologie mystique » est une irraisonnable, insensée et folle sagesse, qui excède » toute louange [2]. »

Le parfait mystique doit joindre ces deux aspects : il doit, comme Hiérothée dont parle le Pseudo-Denis avec l'accent de la plus vive admiration, « l'apprendre par l'étude et la souffrir par l'expérience : οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα [3] ».

Les rapports du sentiment mystique avec la théologie mystique chrétienne sont analysés et exposés dans cette page de Darboy : « Considéré dans son principe subjectif, dans » l'âme humaine, le mysticisme est un soupir plein de » regret et d'amour, que nous poussons vers les cieux » perdus, mais espérés. C'est le souvenir mélancolique que » l'homme emporte de l'Éden et que Dieu daigna nous laisser » dans l'exil pour ramener vers la patrie notre pensée et nos » vœux. De là vient qu'en passant par cette blessure qui fut » faite à notre cœur, toutes les joies terrestres se revêtent » d'amertume et d'ennui, et que nous traversons la vie avec » cette plénitude de douleur que nulle langue mortelle ne » saurait exprimer. De là vient encore que dans les grands » spectacles de la nature, qui nous élèvent au-dessus des » réalités grossières, il y a comme une voix douce et triste qui » nous entretient de Dieu, de la vanité du temps présent et » d'un meilleur avenir. De là vient surtout que, parmi les » fêtes et les enseignements de la religion, parmi les pratiques » sacramentelles que Jésus-Christ a instituées, il s'opère dans

[1] *De div. nom.*, c. VII, § 3, Migne, P. G., III, 887.

[2] Gerson, *De mystica theologia speculativa*, *Pars* VI, *cons.* 28, *Opera*, Éd. Du Pin, III, c. 384 : « Vel sic per Dionysium VII de divinis nomini- » bus, theologia mystica est irrationalis, et amens et stulta sapientia, » excedens laudantes ».

[3] *De div. nom.*, c. II, § 9, Migne, P. G., III, c. 648.

» l'âme un renversement mystérieux, par où sont réputées » fausses et amères les choses du temps, et véritables et » suaves celles de l'éternité. Mais cette révélation, lointain » écho des hymnes du paradis, n'arrive qu'à l'oreille des cœurs » purs, et ceux-là ne l'entendent pas qui sont étourdis par » le tumulte d'une journée impie, et par les entraînements du » crime, ou même par les frivolités d'une vie mondaine.

» Le principe objectif, la cause créatrice du sentiment mys- » tique, c'est Dieu, qui le fait naître dans l'âme de l'homme » d'un rayonnement de lumière et d'amour surnaturels, et qui, » de la sorte, appelle et attire en son sein les créatures exposées » aux sollicitations des sens et aux séductions de la terre. » Partie d'une source si pure, cette grâce ne saurait tendre à » égarer l'homme : peut-être même semblerait-il tout d'abord » qu'on ne dût pas tracer à ce fleuve un cours régulier et fixe, » car il n'y a rien de noble, de spontané et d'indépendant » comme l'amour divin. Mais l'homme abuse souvent de sa » liberté pour altérer et corrompre les meilleures choses. Bon » comme tous les sentiments que Dieu met dans notre âme, le » mysticisme peut être mal compris et mal appliqué. Vivant et » énergique comme tout ce qui jaillit du cœur, il peut dégé- » nérer en exaltation délirante. Arbre fécond, il faut le culti- » ver avec amour, mais aussi avec intelligence, de peur que sa » sève divine ne se perde en productions inutiles et funestes... » Ce sentiment vague et indécis par lui-même a donc besoin » d'être discipliné. Aussi, afin qu'il ne reste pas aux hommes » de bonne volonté l'occasion inévitable de s'égarer eux- » mêmes ou de séduire les autres, des principes sont consa- » crés et une doctrine existe, par où la vérité se distingue de » l'erreur et la véritable dilection des mouvements d'un extra- » vagant amour. Le mysticisme doit par conséquent être » l'objet de la théologie, qui règle les rapports de l'homme » avec Dieu [1]. »

[1] Darboy, *Introduction aux œuvres de S. Denis l'Aréop.* Paris, 1845, pp. 159 et suivantes.

Le fondement de la théologie étant, comme nous l'avons vu, la révélation, c'est celle-ci qui doit déterminer la ligne à suivre par le mystique chrétien. Cette révélation est consignée dans les Écritures, elle est conservée par l'Église, elle repose sur le mystère de l'incarnation du Fils de Dieu. Le *mystique orthodoxe* considère ces intermédiaires comme des moyens pour parvenir à une union intime avec l'Absolu ; c'est par le Verbe divin, c'est par le Christ et son Église qu'il veut s'élever à Dieu ; il respecte les enseignements consignés dans les livres saints, mais il ne peut se contenter de la lettre morte du texte : il y découvre des sens cachés que l'Église admet elle-même et dont elle fait un fréquent usage dans sa liturgie ; tout débordant d'amour et transporté d'enthousiasme, il cherche dans les écrits inspirés des termes qui soient moins indignes d'exprimer les sentiments et les pensées sublimes dont il est rempli. C'est à cette disposition habituelle, au caractère particulier de certains livres sacrés, et non pas au mépris de la lettre même, que nous attribuons la tendance allégorique d'interprétation, ce que Clément d'Alexandrie appelait déjà μυστικὴ ἑρμηνεία [1], l'*interprétation mystique* si fréquente chez les exégètes du moyen âge.

Cette tendance à l'idéalisation et à l'allégorie se retrouve aussi dans les légendes qui embellissent les récits des historiens.

D'autres mystiques, il est vrai, considèrent ces moyens comme obstacles ; ils veulent l'union immédiate, sans intermédiaire aucun. Les sectes mystiques hétérodoxes se rencontrent presque toujours dans cette triple négation : négation de l'incarnation d'un *Logos* divin ; négation de l'Église et d'une hiérarchie divinement instituée ; négation des livres saints et de toute écriture inspirée. — Différentes dans leur principe, ces deux

[1] Clém. d'Alex., *Paedag.*, II, c. 8, Migne, P. G., VIII, c 468 : μυστικῶς ταύτῃ νοοῦσί τὸ ἔλαιον, ὁ αὐτός ἐστιν ὁ κύριος. Voir Hug. de S. V., *Excerpt. alleg.*, II, 3 : « Sensus mysticus, i. e. allegoricus ». — *De Arca Noe mystica*, pass.

mystiques doivent diverger dans leurs doctrines, mais leur terminologie se rencontre souvent; tandis que chez les uns elle est l'expression vraie du sentiment religieux, chez les autres elle ne sert souvent qu'à donner une apparence piétiste aux doctrines les plus perverses, à la corruption et au dévergondage des mœurs. Ce *mysticisme hétérodoxe* se rattache aux doctrines philosophiques et religieuses du paganisme, en ce que, comme lui, il n'admet qu'un principe de connaissance, l'élément naturel.

DIVISION SPÉCIALE DU MYSTICISME AU MOYEN AGE.

Si donc, nous mettant au point de vue du mysticisme au moyen âge, nous voulons donner une division comprenant les différents aspects sous lesquels nous pouvons le considérer, voici, ce semble, les grandes lignes que nous pourrons distinguer :

I. *Mysticisme orthodoxe*, ou d'accord avec les doctrines de l'Église.

a) *Mysticisme pratique*, ou *vie mystique*, qui sert de fondement au système scientifique : « Comme les autres sciences, » la théologie mystique fut appliquée avant d'être réduite en » système scientifique; car tous étant destinés à aimer Dieu, » il faut qu'on puisse arriver là sans ces théories habiles que » la foule ne comprend jamais [1]. » L'*histoire*, qui nous rapporte ces faits, prend elle-même une teinte mystique.

b) *Mysticisme scientifique* ou *théologie mystique* chrétienne, à laquelle on peut rattacher l'*exégèse mystique*. Cette théologie peut être à tendance :

1° *Spéculative*, si, s'adressant surtout à l'intelligence, elle se borne à la pure spéculation, procède par ordre logique, déduit les conséquences de principes rigoureusement posés, et ne

[1] Darboy, *loc. cit.*

donne pas au sentiment religieux tout son essor, sans pourtant le négliger. Celle-ci surtout peut être appelée scientifique;

2° *Affective et contemplative*, si, s'adressant davantage à la volonté, elle a pour but de conduire l'âme dans les splendeurs de la vie divine par la contemplation. Elle s'occupe de sainteté plutôt que de science : la contemplation est produite, non par des procédés scientifiques, mais par la pureté du cœur, par la ferveur de l'amour divin, par l'anéantissement de tout ce qu'il y a de *propre* dans l'homme;

3° *Pratique*, si, tirant les conséquences qui s'imposent pour la vie pratique, elle a en vue tout simplement la perfection des individus, des congrégations ou des sociétés.

Il est difficile parfois de distinguer la tendance prédominante chez un écrivain, parce que ces différentes espèces marchent souvent de pair et se complètent l'une l'autre. Nous croyons pourtant que cette division est basée tant sur la psychologie que sur l'histoire. Le mysticisme contemplatif, fruit du premier, et contenant déjà les germes du troisième, nous apparaîtra, dans Ruysbroeck, comme le terme final de la tendance spéculative, comme la source féconde de la réforme pratique.

II. *Mysticisme hétérodoxe*, ou sectes mystiques hérétiques, qui, dans un sens opposé, présente les mêmes phases d'évolution.

Peut-on le distinguer sous le nom de *philosophique* par opposition au mysticisme *théologique* ? A ne prendre que l'instrument de connaissance employé de part et d'autre, cette appellation se justifierait. La philosophie n'admet que la raison comme source de connaissances; la théologie y joint la foi : les sectes hérétiques pourraient donc, avec le mysticisme antique, être rangées sous la dénomination de mysticisme philosophique, puisqu'elles n'admettent pas la révélation chrétienne. Pourtant cette appellation est ambiguë; on pourrait entendre par là un système de philosophie à tendances mystiques. De plus, si le mysticisme théologique *n'est* pas une philosophie,

au moins *a*-t-il une philosophie qu'on peut appeler mystique, et qui, souvent même, sert de base au système. La philosophie et la théologie sont deux branches distinctes du savoir humain; elles diffèrent entre elles par la base sur laquelle elles s'appuient et par l'objet sur lequel elles s'exercent. Mais, au moyen âge, leurs domaines ne sont pas nettement séparés; les écrivains parlent indistinctement, et suivant les mêmes procédés apparents, des vérités rationnelles et des vérités suprarationnelles, de l'existence de Dieu et du mystère de la Trinité, de la spiritualité de l'âme et de l'éternité des peines de l'enfer. D'où il suit que c'est dans les écrits théologiques qu'il faut rechercher la pensée philosophique du temps, et que notre étude porte aussi et surtout sur la doctrine philosophique des écrivains mystiques dont nous nous occuperons.

A cet effet, et pour fournir les éléments complets de l'induction qui a servi de base à nos données, il importe, avant d'aborder notre étude proprement dite, de jeter un coup d'œil sur l'histoire générale du mysticisme.

CHAPITRE II.

HISTOIRE DU MYSTICISME DANS L'ANTIQUITÉ.

I. — Le mysticisme avant l'ère chrétienne.

La base du mysticisme est une disposition naturelle à l'homme : aussi trouvons-nous dans les doctrines philosophiques et religieuses de tous les peuples de l'antiquité des manifestations plus ou moins imparfaites de cette tendance [1].

LE MYSTICISME EN ORIENT.

Le penchant spécial des Orientaux pour la contemplation et les rêveries religieuses devait provoquer chez eux une large

[1] Nous avons suivi surtout pour cette esquisse LAFORÊT, *Histoire de la philosophie,* Bruxelles, 1867, et les autres historiens de la philosophie cités plus loin.

expansion de pratiques et de doctrines mystiques : c'est là que nous en voyons la première apparition. Nous la trouvons cachée dans les oracles de la Chaldée, dans le culte antique de l'Égypte, « sous les symboles mystérieux qui couvrent encore l'intérieur de ses temples. » Le Zend-Avesta la formule plus explicitement et est rempli déjà de vérités importantes.

Cette manifestation est assez développée dans le système du plus ancien des philosophes chinois, le *taoïsme.* Comme on le sait, de nos jours encore il existe dans ce pays de l'immobilité deux sectes religieuses qui tiennent Laotze et Confucius (Kong-Fou-tze) pour leurs fondateurs et leurs chefs : les taotse et les lettrés. C'est du premier, l'*enfant vieillard,* Laotze, que nous voulons parler : son livre, le Tao-te-King, est une œuvre de métaphysique et de morale où prédomine l'élément mystique.

L'idée fondamentale du philosophe chinois, c'est que le principe des existences est en même temps la racine de la vertu (te), et que l'homme ne devient parfait qu'en imitant le Tao (Dieu) [1]. Les idées de l'Être absolu et de la vertu se rencontrent constamment dans sa pensée : l'une se réfléchit dans l'autre; l'idée du Tao ramène celle de la vertu qui, à son tour, rappelle l'idée de son principe. Le Tao c'est l'Être premier, immuable, spirituel, souverainement intelligent, incompréhensible, principe unique du ciel et de la terre. Son essence est un « vide d'action », mais ce vide, ce *néant* dont parlent presque toutes les philosophies orientales, semble devoir s'entendre dans *un sens relatif.* Ne pourrait-on pas y voir une ressemblance avec le mode général dont les mystiques parlent de la connaissance de l'Être suprême? L'intelligence divine est toute autre chose que nos facultés humaines, infiniment élevée au-dessus d'elles et au-dessus de la manière dont elles manifestent en nous leur activité.

[1] Voir De Harlez, *Laotze, le premier philosophe chinois,* dans les *Mémoires couronnés et autres de l'Académie.* Bruxelles, janvier 1886. — Il donne, page 12, les diverses significations du terme *Tao.*

Laotze paraît admettre la doctrine de l'émanation; il professe l'existence de deux principes, l'In et le Yang, qui constituent tous les êtres et produisent l'harmonie du monde. En morale, sa maxime tout à fait fondamentale, c'est le *non-agir*. Les taotse ont cherché dans cette doctrine la justification de leur quiétisme opposé à tous les devoirs sociaux; mais Laotze est loin d'avoir en horreur toute activité intellectuelle et morale; le non-agir qu'il préconise, c'est la quiétude et la sérénité de l'âme, semblable à la simplicité du Tao, qui gouverne tout sans jamais sortir de son bienheureux repos. Il préconise aussi l'abandon de soi et l'humilité dans des termes qui font penser aux paroles de l'imitation : « Ama nesciri et pro nihilo reputari ».

Telle est la doctrine mystique de la Chine, dans son principal représentant. Confucius et ses disciples, dans les quatre livres vénérés en Chine comme sacrés, ne paraissent pas s'être élevés à cette hauteur de vues, ni pour la religion, ni pour la philosophie, ni pour la morale.

« Le génie hindou [1] reflète au plus haut point le sentiment » profond de l'infini : infini dans le temps, infini dans » l'étendue; il aime les fables qui lui représentent les succes- » sions innombrables d'années qui constituent la vie de l'uni- » vers, les quantités formées de chiffres sans fin, qui expriment » le nombre des créatures; il se perd dans des conceptions » abstraites et creuses, à force d'être subtil et profond; il » accorde à la vie contemplative une supériorité marquée sur » l'existence active et toute pratique [2] ». De plus, l'Inde offre pour nous un intérêt particulier, à cause de l'influence de ses doctrines religieuses et philosophiques sur la Grèce ; la parenté

[1] Voir, pour les rapports entre les doctrines des Chinois et celles des Hindous : Van Weddingen, *La théodicée de Laotze envisagée notamment dans ses rapports avec la doctrine des Hindous, d'après les plus récents travaux*. Louvain, 1885.

[2] A. Maury, *Atheneum français*, 1874.

qui existe entre le sanscrit et le grec se retrouve aussi dans la philosophie et la mythologie des deux peuples.

Deux grandes religions ont régné, dès les temps les plus reculés, chez les Hindous : le brahmanisme et le bouddhisme.

Le brahmanisme semble professer un vaste panthéisme naturaliste : sa doctrine de l'émanation, comme celle de la transmigration des âmes, ont exercé une grande influence sur les systèmes postérieurs. Le but de sa religion, c'est d'affranchir l'âme des transmigrations et de la réunir à Brahma, en qui elle est absorbée et confondue à jamais. Cette absorption en Dieu marque la délivrance finale et la suprême félicité.

La doctrine du brahmanisme est exposée dans les Védas, livres sacrés des Hindous : deux systèmes de philosophie sont considérés comme orthodoxes, ou conformes à la doctrine des Védas : c'est la Karma-Mimansa, ou Mimansa des œuvres, qui est plutôt une interprétation des œuvres religieuses inculquées par les Védas; et la Mimansa théorique ou la philosophie Vedanta, qui interprète et défend leur doctrine.

Le *védantisme* professe le mysticisme le plus extravagant et le plus immoral tout ensemble : l'absorption de l'âme en Dieu, et l'indifférence des œuvres. Dieu est l'être parfait, souverainement intelligent, mais en même temps il n'est pas différent de la substance de l'univers qui en émane; pour sauvegarder l'unité de substance, les védantins font du monde une illusion, un jouet de Brahma. L'âme humaine est éternelle et incréée, elle émane aussi de Brahma comme l'étincelle sort du feu. Elle est douée d'intelligence et de sensibilité, mais son activité, quoique réelle, ne s'exerce pas sans un organisme. En sortant de Dieu, l'âme prend un corps; elle ne le quitte que pour en prendre un autre, mais elle peut s'affranchir de cette loi de la transmigration. Le seul moyen, c'est la connaissance, non pas la connaissance inférieure et vulgaire, qui s'arrête aux œuvres, à la première Mimansa, mais une connaissance supérieure, par laquelle l'âme s'élève à Dieu, le voit et comprend qu'elle est identique avec lui, qu'elle est elle-même le Brahma. Cette connaissance efface tous les crimes et rend l'homme impeccable.

Les moyens d'arriver à cette connaissance sont la méditation religieuse, les exercices de dévotion et diverses observances extérieures. A sa mort seulement, le sage recueille pleinement le fruit de cette divine connaissance; il est affranchi de la loi de la transmigration, se réunit à l'Être suprême et est complètement absorbé en Lui.

Mais à côté de ce système philosophique orthodoxe, il en est d'autres qui s'écartent de la doctrine des Védas, et qui sont combattus par les védantins : c'est le système Nyaya de Gotama, traité de dialectique dans lequel on a cru voir des traits de parenté avec l'*Organon* d'Aristote, et qui professe la doctrine du non-agir en des termes qui rappellent le Tao-te-King : c'est la philosophie atomiste Weiseshika de Canada : ce sont enfin les deux Sankhya.

Le Sankhya de Kapila est le système philosophique le plus complet de l'Inde. Cousin le range parmi les systèmes sensualistes [1]. Il suit la méthode empirique, procède par induction et perception, et rejette la doctrine des Védas; mais sa philosophie pourtant conserve un caractère et un but pratiques. Kapila, comme tous les philosophes hindous, poursuit l'affranchissement complet de l'âme, l'absence de toute transmigration nouvelle, la délivrance de tout élément matériel, du *lingam* même, corps subtil requis pour la transmigration. Le moyen d'y arriver, c'est la science; nous n'entrerons pas dans le détail des vingt-cinq principes sur lesquels doivent porter les recherches scientifiques; qu'il nous suffise d'ajouter que le sage, l'homme doué de cette science, au lieu d'être absorbé dans le Brahma, parvient à un état de nudité et d'anéantissement complets, supérieur à tous les mondes et au Brahma lui-même. On appelle ce système le Sankhya athée.

Le second Sankhya, de Patandjali, est théiste; il enseigne que la dévotion à Dieu, et non la science seule, peut conduire à la délivrance et au bonheur; son idéal, c'est l'union à Dieu, le

[1] Cousin, *Hist. de la phil.*, I, p. 133.

yoga. Le Yoga-Sastra « a tracé toutes les phases de cette union » avec une précision et une extravagance qu'aucun mystique » n'a surpassées [1]. » C'est un code de doctrine mystique divisé en quatre chapitres, où l'on traite successivement de la contemplation, des moyens d'y arriver, des pouvoirs surnaturels qu'elle confère, et enfin de l'extase.

Voici la doctrine du yoguisme, empruntée sans doute en grande partie aux superstitions populaires : l'homme, au moyen de certaines pratiques corporelles et spirituelles, peut s'élever à une perfection supérieure et acquérir un pouvoir transcendant sur la nature et sur les autres hommes ; c'est la magie, à laquelle croient généralement les Hindous. Mais cela ne suffit pas pour donner le bonheur suprême : ces phénomènes extraordinaires ne servent qu'à préparer l'âme à la contemplation dans laquelle se consomme l'union à Dieu et la délivrance. Le mode le plus prompt pour y arriver, c'est la dévotion à Dieu, « qui consiste dans la répétition murmurée de » son nom mystique Om, en méditant en même temps sur sa » signification. » Le concept de Dieu que se forme le Yogui n'est pas moral ; la Divinité est une âme, distincte des autres âmes, infinie, éternelle ; mais Elle est étrangère à l'ordre moral et ne s'occupe pas des actions bonnes ou mauvaises de ses créatures.

Cousin [2] rattache le Bhagavad-Gita au système Patandjali ; le Bhagavad-Gita ne renferme pas les extravagances du Yoga-Sastra ; il contient une doctrine mystique retativement pure, il donne des notions exactes de psychologie, et, dans sa morale, accorde une préférence marquée à la vie contemplative sur la vie active. Il est pourtant indépendant de la doctrine des Védas, se moque de la loi religieuse et de ses multiples cérémonies, de la science et des subtilités théologiques, et concentre toute la vertu dans la contemplation.

Au sein même du Sankhya athée naquit un système plutôt

[1] Barth. Saint-Hilaire, *Dictionnaire des sciences philos.*, art. *Indiens*.
[2] Cousin, *ouv. cité*, p. 156.

religieux que philosophique, le bouddhisme. Un solitaire de la famille des Çakyas, Çakya Mouni, après avoir suivi les leçons de brahmanes célèbres, résolut de chercher lui-même la voie qui menait à la délivrance; il se livra à la méditation, dompta ses sens par les plus rudes austérités, et crut enfin être arrivé à l'état de Bouddha parfait, de sage inspiré ayant une puissance plus divine qu'humaine. Il prêcha sa doctrine religieuse et pratique qui n'a qu'un seul but, arriver à la délivrance ou au Nirvana. Ce Nirvana, dans lequel est placé le salut éternel, est chose fort difficile à concevoir. Plusieurs indianistes croient y trouver l'anéantissement complet de l'homme, le néant absolu; un grand nombre de sectes du bouddhisme ne l'entendent pas ainsi. Il est probable que Çakya n'a fait que développer le système de Kapila sur la félicité éternelle; il veut arriver à un état de quiétude absolue, de vacuité, de vie presque insensible qu'on a du mal de définir aux yeux de la raison, mais que l'imagination parvient à se figurer. Bouddha trace les règles qui conduisent à cette vie, règles pratiques qui se résument à une conduite droite et à la méditation.

Les systèmes que nous venons de signaler sont les principaux; une quantité d'autres sectes se sont produites dans l'Inde; qu'il nous suffise de citer, à notre point de vue, la secte des Digambaras, passant pour des ascètes très rigides, quoique immoraux parfois dans leurs mortifications.

LE MYSTICISME EN GRÈCE.

La tendance contemplative, particulière aux natures orientales, pénétra bientôt en Occident. « Le peuple grec, placé sur » les confins de l'Orient et de l'Occident, chez qui toutefois le » caractère oriental prédominait, finit par adopter dans sa vie » nationale des mœurs européennes combinées avec les idées » et les cérémonies religieuses asiatiques [1]. »

Dans les doctrines religieuses que nous voyons chez les Grecs

[1] Doellinger, *Paganisme et Judaïsme*, trad. de Liége, I, p. 69.

à l'origine, l'idée de la Divinité est trop obscurcie pour produire une exaltation efficace du sentiment religieux; elle aboutit à un polythéisme naturaliste, à un anthropomorphisme grossier, à l'idolâtrie proprement dite. Pourtant, quelques débris des dogmes fondamentaux de la religion naturelle se trouvent au milieu de ces décombres, et Platon pourra plus tard s'en servir pour construire la meilleure partie de son édifice philosophique.

Nous trouvons les premiers germes du mysticisme dans la vie politique et religieuse des Grecs, dans les *oracles* et les *mystères* [1]. Parmi les peuples de l'antiquité, aucun n'a plus qu'eux cherché à sonder l'avenir, à arracher leurs secrets, concernant sa destinée, aux puissances supérieures qu'il révérait. Les oracles faisaient partie de la vie quotidienne du peuple; l'oracle de Delples surtout possédait une autorité suprême dans les affaires religieuses et politiques. Le fondement de cette pratique, n'est-ce pas l'idée d'une communion étroite et tout à fait intime avec la Divinité ? Souvent la personnalité du prophète disparaissait tout entière; il n'était plus que l'instrument divin, il était « enceint » du dieu. De préférence aussi, la Pythie était choisie parmi les filles d'origine simple et sans culture; preuve manifeste que la Divinité n'avait pas besoin de la sagesse humaine pour se manifester !

A côté du culte public, il y avait encore les mystères [2], auxquels pouvaient prendre part les seuls initiés ou Mystes. Ils semblent avoir consisté, non pas tant en doctrines religieuses communiquées aux adeptes qu'en pratiques secrètes, célébrées en l'honneur d'un dieu particulier, Jaccos, Dionysios, Cybèle, Isis, etc. On ne s'y adressait pas tant à l'intelligence qu'aux sens, sur lesquels on tâchait de faire impression par les chants, les hymnes, la représentation d'un épisode miraculeux (δρᾶμα

[1] Doellinger, *ouv. cité*, I, pp. 199-200.

[2] Voir Doellinger, *loc. cit.*, p. 126, sur les mystères d'Éleusis qui étaient les principaux. — Van Otterloo les décrit, *ouv. cité.*, pp. 45 et suivantes. — Les appréciations des auteurs, tant païens que chrétiens, sur les mystères sont contradictoires.

μυστικόν). Les cérémonies avaient un caractère orgiastique et dégénéraient souvent en licences scandaleuses. Platon parle avec dérision de ces poètes mystiques : « Quelle plus belle » récompense, dit-il, pourraient-ils donner à la vertu qu'une » ivresse éternelle ? ».

Les débuts de la vie philosophique ne sont pas marqués non plus du sceau de la tendance mystique. L'école ionienne ne s'occupe que du côté sensible des choses ; elle professe la théorie dynamiste de Thalès, ou la doctrine mécaniste d'Anaximandre. Se dégageant des vues plus ou moins spiritualistes qui se trouvaient chez les Ioniens, l'école atomistique pose les bases du matérialisme et de l'épicuréisme. L'école d'Élée s'occupe de métaphysique, mais d'une métaphysique qui n'atteint pas la réalité vivante. Son principal représentant, Parménide, professe un panthéisme idéaliste rigoureusement formulé. Pour lui, comme pour les panthéistes modernes, la pensée est la même chose que l'être, elle est identique à son objet. Partant de là, il ne peut avoir que du mépris pour le sensible, le variable, le contingent, et il dirige toute son attention sur le monde intelligible, l'absolu, l'immuable, qu'il conçoit comme l'être indéterminé. Sous un certain rapport, il peut donc être considéré comme le précurseur du spiritualisme platonicien, qui ne le suivit pas dans ses excès.

Entre ces deux derniers systèmes se place l'école italique ou pythagoricienne, qui s'élève au point de vue mathématique et y joint un vif sentiment de l'ordre moral. Cette école a un cachet tout particulier; c'est un mystère plutôt qu'une école; c'est une secte religieuse, un institut où l'on n'est admis qu'après des initiations, des épreuves. Le fondateur ne nous est connu que par les apothéoses de Jamblique et de Porphyre. Le premier, il porta le titre de philosophe; il n'a rien écrit; ses doctrines nous sont parvenues par les rares témoignages de Platon et d'Aristote, et les fragments de Philolaos[1]; au

[1] Voir Boeckh, *Philolaos der Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstucken seines Werkes*. Berlin, 1819.

témoignage de Platon, il n'a pas de système, c'est un homme de pratique. Ses disciples ont des symboles, un langage voilé, ils ne jurent que sur la parole du Maître : Αὐτος ἔφα ; ils forment, eux, un système philosophique dont la clef de voûte est la théorie des nombres. Pour eux, tout procède des nombres, qui sortent eux mêmes de l'unité et dont la combinaison produit l'harmonie du monde. Cette philosophie a une teinte mystique, en tant qu'elle considère la beauté du monde comme symbole de la beauté divine ; nous y trouvons la loi de l'harmonie que nous avons remarquée en Chine ; nous y voyons, en germes, la théorie mystique des nombres. Platon, qui s'était fait initier à la secte, y trouvera les bases de son système sur les idées, la préexistence des âmes et la métempsycose.

Socrate ramène davantage la philosophie à la morale ; il veut une étude pratique, conduisant à la sainteté ; il veut réaliser la belle inscription du temple de Delphes : Γνῶθι σαυτόν. Mais c'est surtout Platon, le disciple et l'héritier direct de Socrate, qui, par ses théories philosophiques, donne au mysticisme la plus forte impulsion. Voici les points principaux de son système :

Il existe deux mondes, le monde intelligible (τὸ ὄν) et le monde sensible (τὸ γιγνομένον). Les idées (nombres de Pythagore) sont les types éternels des choses, des réalités objectives demeurant toujours les mêmes, alors que les choses sensibles naissent et passent. Ces idées sont-elles différentes de la Divinité ? [1] Il semble que l'idée du bien est identifiée avec Dieu : le bien est la cause du monde intelligible, et médiatement

[1] Comme on le sait, l'opinion de Platon à ce sujet a été diversement interprétée. Voyez les éléments de cette controverse dans Hauréau, *De la philosophie scolastique,* Paris, 1850, I, pp. 49 et suivantes. — Voir S. Augustin, *De civ. Dei,* XII, c. 26 : « Si Deus, quod assidue Plato comme» morat, sicut universi mundi, ita omnium animalium species œterna » intelligentia continebat .... ». S. Thomas, I, q. 15, a. 1, ad 1, est d'un avis contraire : « Aristoteles improbat opinionem Platonis de ideis, » secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu ».

aussi, du monde sensible, de l'ordre et de la beauté qui y règnent. Dieu est donc l'Être absolu, le Bien suprême, renfermant les autres idées qui subsistent en lui : le Vrai et le Beau. Il est personnel, il est l'auteur de tous les biens finis et de toutes les beautés limitées, mais pourtant la plus noble partie du monde, la plus noble partie de l'âme humaine, n'est qu'une émanation de son essence. Cette partie, c'est l'intelligence, l'âme immortelle : les deux autres parties qui constituent le principe spirituel de l'homme sont mortelles.

C'est cet élément divin qui est le point de départ et le point d'appui de toute recherche philosophique. Le but de cette philosophie, c'est de faire retourner l'âme à sa céleste origine, de parvenir à l'intuition de *ce qui est :* pour cela, il suffit de tourner vers le monde idéal l'œil de l'intelligence. Mais comment doit se faire cette conversion ? Elle doit commencer par la purification (κάθαρσις) : il faut détacher l'âme de tout *ce qui devient*, des liens du corps, du joug des passions sensuelles et cupides, il faut tâcher d'imiter les types éternels de justice et de sainteté par les vertus de prudence, de force, de tempérance, de justice; il faut assouplir le corps par la mortification. Alors l'âme, par un mouvement dialectique (πορεία διαλεκτική), s'élève de l'opinion à la science, ou plutôt, à l'occasion de la perception des choses sensibles et changeantes, elle s'élève aux vues de l'absolu par réminiscence (ἀνάμνησις); car, avant de paraître sous la forme humaine, elle possédait la science. Cette réminiscence s'opère par l'induction (ἐπαγωγὴ), qui passe du visible à l'invisible, de l'imparfait au parfait, et conduit, par divers degrés, jusqu'au sommet du monde idéal, jusqu'à l'idée première et suprême, l'idée du bien : l'âme la saisit par raison pure, par intuition immédiate (νόησις). Là est le but de toute l'activité humaine : c'est le beau idéal conçu par la raison dans le pur enthousiasme de l'amour. Par la raison discursive (διανοια), l'homme peut descendre ensuite les différents échelons de la vérité et analyser ce qu'il a perçu par synthèse.

Tel est, dans ses grandes lignes, le système philosophique

de Platon : la philosophie grecque n'avait pas encore atteint cette élévation. Comme son maître Socrate, Platon ne distingue pas nettement entre l'intelligence et la volonté : pour lui, la vertu consiste dans la science, et le vice dans l'ignorance. Cette doctrine et sa théorie sur la métempsycose, et le but de la philosophie, le mettent en rapport avec le système hindou de Kapila ; mais le disciple de Socrate n'admet pas les conséquences immorales de ces doctrines, et dans la détermination du terme suprême, il maintient deux vérités méconnues par le philosophe hindou : la personnalité de l'âme qui subsiste, et l'existence d'une divinité supérieure au monde et différente de lui.

La tendance mystique de Platon fut abandonnée par son disciple, aussi célèbre que lui, Aristote. Tandis que le premier prend son essor vers le monde idéal, admet l'intuition immédiate et suit une méthode intuitive, le philosophe de Stagyre appuie toutes ses recherches sur le monde sensible, prétend que l'homme ne peut arriver aux vérités éternelles que par voie de raisonnement et de déductions logiques, et n'admet que la méthode déductive ou démonstrative. Cette double tendance marque les deux courants différents suivis par la théologie au moyen âge, selon que les docteurs s'appuyaient sur l'une ou l'autre des philosophies.

La philosophie grecque ne sut pas se maintenir à la hauteur où l'avaient élevée Aristote et Platon. N'abandonnant pas la direction imprimée par Socrate vers la pratique, mais reculant devant les doctrines métaphysiques du maître, elle tomba dans les erreurs de l'épicuréisme, du stoïcisme et du scepticisme. La philosophie gréco-romaine, calquée sur elle, ne toucha pas davantage à la fibre mystique. Aussi pourrions-nous passer immédiatement à l'étude du mysticisme après le Christ, si la transition ne nous était en quelque sorte imposée par un auteur célèbre, représentant d'une religion mystique, et qui a remué avec une certaine puissance des problèmes de métaphysique religieuse. Cet auteur, c'est le Juif d'Alexandrie, Philon ; c'est à Alexandrie que se concentrera, pendant plusieurs siècles, le mouvement intellectuel et religieux du temps.

ÉCOLE JUIVE D'ALEXANDRIE. — PHILON.

L'école juive d'Alexandrie, fortement éprise de la philosophie grecque, fit le premier essai de conciliation entre ses données et les doctrines de Moïse. Le péripatéticien Aristobule entreprit cette théologie mosaïque; Philon le suivit dans cette voie. Il avait cultivé son talent par de vastes études, possédait à fond la littérature grecque et avait conservé une foi inébranlable et une grande piété. Ses écrits respirent un ardent enthousiasme; mais l'expression ne suit pas toujours l'essor de sa pensée et laisse souvent à désirer sous le rapport de la clarté. Quoiqu'il ait emprunté beaucoup à la littérature grecque, il est néanmoins le disciple de Moïse, bien plus que le disciple de Platon; souvent il suit les croyances juives quand il croit s'attacher à la philosophie grecque. Moïse est, à ses yeux, le plus grand des penseurs. Toute philosophie vient de lui et se confond avec la religion traditionnelle. La première n'est que l'humble servante de la sagesse, c'est-à-dire de la sublime connaissance de Dieu, qui ne s'acquiert que par l'ascétisme et la contemplation. Pour construire son système biblico-spéculatif, Philon eut recours — et c'était pour lui une nécessité — à l'interprétation allégorique du Pentateuque; il imita peut-être en cela les Grecs, appliquant largement cette méthode dans leurs allégories mythiques des mystères; mais il suivit surtout la tendance générale au peuple juif de son temps, de voir dans le texte des livres saints une foule de sens cachés. « A chaque » iota de la loi, disent les rabbins, sont attachées des mon- » tagnes d'enseignements. » Philon donne ses interprétations comme autant de mystères dévoilés non au vulgaire, mais aux initiés. La garantie de la justesse de ces interprétations, c'était l'état théoleptique dans lequel il se trouvait souvent. « Rien » de plus parfait, dit-il, de plus excellent que ce que Dieu » répand lui-même dans l'âme; je ne crains pas d'avouer que » c'est là un état dans lequel je me suis trouvé plus souvent » que je ne saurais le dire. » — Philon admet une distance infinie entre la créature et Dieu, qu'il conçoit comme per-

sonnel et activité par essence ; il professe avec Platon la théorie du monde idéal, doctrine qu'il ne développe pourtant pas aussi bien que lui ; les types éternels sont cause de la création dans le temps, ou plutôt, de la production, car Philon avait besoin d'un *substratum* matériel présupposé à l'action divine, pour expliquer les défauts des êtres finis et n'en pas faire remonter la responsabilité jusqu'à Dieu. Le *logos* est pour lui l'intelligence divine, considérée comme qualité impersonnelle renfermée dans l'essence, mais sortant aussi comme parole divine, monde des idées divines, lien qui embrasse tout. Nous ne nous arrêterons pas à discuter la trinité philonienne ; sa théorie des idées est à peu près celle de Platon, mais toujours, à côté du philosophe qui affirme, on voit le juif qui croit et qui hésite parfois dans des questions importantes. Après avoir proclamé l'incompréhensibilité de Dieu, il enseigne qu'il y a une route, un état qui est l'extase, où notre esprit, s'élevant au-dessus de la terre, des idées et du *logos*, est éclairé de la gloire de Dieu et plonge le regard dans son éternelle essence. L'homme qui se dépouille de lui-même pour s'abandonner passivement à l'action de Dieu se trouve dans cet état : poussé par le souffle de la grâce, il devient fils de Dieu, presque l'égal du *logos* qui était jusqu'alors son guide. — Le règne du Messie que Philon attend sera comme une espèce d'extase pour toute la nation, un état extraordinaire, où les juifs seront comblés de toutes les faveurs célestes ; ces idées de chiliasme sont moins propres à Philon qu'aux traditions de ses coreligionnaires.

II. — Le mysticisme après le Christ.

ÉCOLE NÉOPLATONICIENNE D'ALEXANDRIE. — PLOTIN.

La naissance du christianisme vint donner une nouvelle direction à la tendance mystique ; dès lors, nous devons distinguer un double courant : à l'école juive d'Alexandrie, aux oracles sybillins et à la cabale succéda une nouvelle école philosophique, prétendant renouveler les doctrines de Platon

et de Pythagore, et ayant pour but de s'opposer à l'envahissement de la religion nouvelle. Appollonius de Tyane fut opposé au Christ. Les renseignements sur ce personnage curieux, qui doit avoir frappé l'imagination populaire, sont difficiles à donner exactement ; ils nous sont fournis par Philostrate, dans une vie écrite deux siècles plus tard et qui semble plutôt un roman où il est difficile de distinguer la vérité de la fable. Plutarque de Chéronée est le premier représentant de cette tendance ; il professe les idées de Platon, mais y mêle un grand nombre de théories religieuses de l'Orient ; il veut sauver la religion populaire, mais tout en l'épurant au moyen de ses doctrines philosophiques et religieuses empruntées ailleurs. Maxime de Tyr le suit dans cet essai de transformation ; c'est un ardent défenseur du polythéisme grec. Sous Apulée, le platonisme entre décidément dans la voie de la théurgie ; Apulée est un illuminé, initié aux mystères de l'Égypte comme à ceux de la Grèce, et qui veut attribuer aux dieux inférieurs et aux démons une influence que les hommes peuvent exciter.

Numénius systématise davantage encore et pose les bases de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie. Disciple de Platon et connaissant à fond les doctrines philosophiques de Pythagore, il pratique un vaste système d'éclectisme religieux et philosophique ; il unit les doctrines de Moïse aux mystères de l'Égypte et de l'Orient : « Qu'est-ce que Platon, disait-il, sinon Moïse » parlant grec ? » Et il ajoutait, avec autant de justesse que de vérité, de Philon, dont il aimait à étudier les ouvrages : « Ou Philon platonise ou Platon philonise ». Par sa théorie sur l'extase il semble être le précurseur direct de Plotin.

C'est ce dernier qu'on peut regarder comme le principal représentant de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie. Ammon Saccas, né à la fin du IIe siècle dans cette ville, semble en avoir été le fondateur ; c'était un chrétien apostat ; ses disciples nous le représentent comme inspiré de Dieu (ὁ θεοδίδακτος) ; il voulut harmoniser les doctrines philosophiques d'Aristote et de Platon qui, jusqu'alors, avaient formé deux écoles opposées. Il posa ainsi les bases du syncrétisme alexandrin, dont un des

thèmes favoris sera la recherche de conciliation entre ces deux maîtres de la philosophie grecque.

Plotin porta cette école à son apogée; disciple d'Ammon Saccas, il a dû être initié par lui aux mystères du christianisme. « Il prit un si grand goût pour la philosophie, dit Porphyre, » qu'il se proposa d'étudier celle qui était enseignée chez les » Perses et celle qui prévalait chez les Indiens [1]. »

Voici quel est son système philosophique [2] : l'Un absolu, indivisible, le Bien suprême, est le principe de toutes choses; mais c'est un principe abstrait, duquel on doit nier toutes les attributions (*voie cataphatique*); on sait qu'il existe, mais on ne sait pas ce qu'il est; il est souverainement simple, mais d'une simplicité mal définie, qui rappelle plutôt le *vide* des écoles orientales que l'*acte pur* d'Aristote. Pourtant de cet Un émane son image, le νοῦς, l'intelligence, inférieure à celui qui l'a engendrée, car l'*émanation implique toujours une imperfection dans l'effet produit* [3]. L'intellection adéquate consistant dans l'identité du sujet connaissant avec l'objet connu, cette suprême intelligence est elle-même tous les êtres, c'est-à-dire les idées éternelles, constituant le monde intelligible de Platon; ces idées sont non seulement les archétypes, mais les causes des réalités subsistantes. Pourtant ces réalités sont distinctes : l'idée de l'homme n'est pas l'idée de la plante : ainsi l'intelligence est une et multiple en même temps. Mais comme le νοῦς est une émanation nécessaire de l'unité, ainsi il produit nécessairement son image, la ψυχή, l'âme. L'âme est une et multiple aussi; elle est l'acte du νοῦς, son image, unie à lui et indivisible comme telle; mais en même temps elle s'unit aux corps, devient divisible par là, et est le principe de toute la vie dont le monde participe. L'âme universelle, ce monde

[1] *Vie de Plotin*, 3.

[2] Voir *Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata.* Éd. Creuzer et Moser, *Primum accedunt Porphyrii institutiones*, etc., Paris, Firmin Didot, 1855.

[3] Voir, par exemple : *Enn.* V, *lib.* IX, *ouv. cité,* p. 363.

de la vie, contient en soi toutes les âmes particulières et les engendre, comme l'intelligence universelle comprend toutes les idées et les produit. C'est la dernière émanation du monde intelligible, moins parfaite que le νοῦς, en vertu de la loi d'émanation. Ainsi Plotin reconnaît dans la divinité trois formes inégales d'une substance qui, d'abord indéterminée et impersonnelle, déchoit à mesure qu'elle se détermine.

Mais la ψυχή comprend deux parties : la puissance principale, qui contemple les idées et en reçoit les formes intelligibles; la puissance génératrice, qui contient les raisons séminales, inférieures aux idées. Elle produit de toute éternité, d'après les formes et selon sa puissance naturelle, un être vivant, le monde, la *lie amère* des principes supérieurs. L'univers est le meilleur possible; le mal physique n'est qu'un défaut du bien; il dépend de la matière et de la génération, et n'a pas de type dans l'intelligence divine : le mal moral dépend non de l'influence des astres, mais de la volonté libre de l'homme.

L'âme humaine, elle aussi, est engendrée éternellement : après avoir obtenu une existence dans le monde intelligible, elle acquiert une vie sensible, elle est ensevelie dans le corps comme dans un tombeau, une caverne : sa mission, c'est d'ennoblir le corps auquel elle est associée; sa destinée, c'est de remonter au monde intelligible, d'entrer en possession de la vraie béatitude par l'union avec Dieu. Ce retour peut s'opérer déjà dès cette vie : l'homme doit d'abord se purifier et se séparer du corps par la prudence, la force, la tempérance et la justice : puis il doit se tourner vers le monde intelligible et suivre la marche dialectique dont parle Platon : il peut, en la suivant, s'élever du monde sensible au monde intelligible, il peut progresser toujours dans le monde intelligible, et arriver à une unification avec Dieu, à un état que ne décrit pas Platon, à l'extase. Cette contemplation extatique se produit par l'intelligence (νοῦς), mais elle est aussi, et surtout, un fruit de l'amour : « L'intelligence a deux puissances : par l'une, qui » est la puissance propre de penser, elle voit ce qui est en » elle : par l'autre, elle aperçoit ce qui est au-dessus d'elle, à

» l'aide d'une sorte d'intuition et de perception. Par cette » intuition, elle voyait d'abord simplement; puis, en voyant, » elle a reçu l'intellection (νοῦν ἔσχε) et elle s'est identifiée avec » l'Un. Le premier mode de contemplation est propre à l'intel- » ligence qui possède encore la raison; le second est l'intelli- » gence transportée d'amour..... Alors l'âme ne se meut plus, » parce que Dieu n'est pas en mouvement; à proprement » parler, elle n'est plus âme, parce que Dieu ne vit pas, mais » est au-dessus de la vie (ὑπὲρ τὸ ζῆν); elle n'est pas non plus » intelligence, parce que Dieu est au-dessus de l'intelligence; » car il doit y avoir assimilation complète entre l'âme et Dieu. » Enfin l'âme ne pense pas même Dieu, parce que, dans cet » état, elle ne pense pas du tout [1] ». — Mais ce retour se fera surtout après la dissolution du composé humain; l'âme coupable passera d'un corps dans un autre, jusqu'à ce qu'elle soit pure : l'âme pure n'habite plus de corps, elle réside en Dieu avec les idées intelligibles.

Telle est la doctrine de Plotin, syncrétisme philosophique et religieux, où la Trinité chrétienne est combinée avec les nombres de Pythagore, les conceptions d'Aristote et de Platon sur la divinité, et l'émanatisme oriental; où les splendeurs de l'extase sont décrites comme étant purement naturelles et aboutissant à l'absorption complète en la divinité; où une doctrine morale relativement pure et noble est associée aux théories funestes de la métempsycose. « Elle répond, dit J. Simon [2], » par le mysticisme aux théories des anciens sur la connais- » sance, et par le panthéisme à leurs spéculations sur la nature » de l'Absolu. »

Les disciples de Plotin continuèrent à propager ses théories : Amélius voulut les combiner avec les doctrines chrétiennes sur l'incarnation; Porphyre s'en servit pour renouveler le culte polythéistique; il entreprit contre le christianisme une

[1] *Enn.* VI, *lib.* VII, nº 35, *ouv. cité,* p. 501. — Cfr., *lib.* IX, nº 10, sqq., *ouv. cité,* p. 538.

[2] *Hist. de l'école d'Alexandrie,* I, p. 2.

controverse dont les documents ne nous ont pas été conservés [1]; en même temps il s'élevait, timidement toutefois, contre le mysticisme païen dont il ne pouvait méconnaître les extravagances, dans sa *lettre sur les mystères* [2]. Mais bientôt on s'écarta de la doctrine du maître. Plotin, malgré toutes ses mortifications, ne s'était élevé que rarement à l'extase : « Pendant que je demeurais avec lui, dit Porphyre, il eut quatre » fois le bonheur de toucher à ce but, non par simple puissance, mais par un acte réel et ineffable. » On voulut trouver des moyens plus faciles de s'élever à cet état extatique. Jamblique mit la philosophie au service de toutes les extravagances du polythéisme; il aboutit à la glorification de la théurgie et des opérations insensées qui devaient la produire; non content de l'extase plotinienne, il voulut arriver à une sorte d'obsession qui jette l'homme tout entier dans des transports divins et en fait l'aveugle instrument d'une puissance supérieure; état obtenu, non plus par la purification, mais par des pratiques extérieures n'ayant aucun caractère moral. Le néoplatonisme, quittant le domaine des spéculations métaphysiques pour s'adonner aux pratiques de la superstition païenne, devait nécessairement s'effondrer. Il prit à l'avènement de Julien l'Apostat une attitude nouvelle et voulut employer le pouvoir souverain à l'extinction du christianisme et au triomphe de la philosophie; dans l'école d'Athènes, Proclus, que l'on a surnommé le scolastique du néoplatonisme, voulut le réhabiliter scientifiquement, mais ce fut en vain. En 529, un édit de l'empereur Justinien ferma l'école d'Athènes, mais, au point de vue scientifique, c'était chose inutile. Le néoplatonisme, basé sur les restes de la civilisation grecque, devait finir avec elle : « Si Justinien, dit M. Jules Simon [3], n'avait pas fermé,

[1] S. Augustin., *De civ. Dei,* XIX, 22-23. — Migne, P. L., XLI, 650, sqq.

[2] Cfr. S. Augustin., *loc. cit.*, X, 11 : *De epistola Porphyrii ad Anebontem OEgyptium, in qua petit de diversitate dæmonum se doceri.* — Migne, *loc. cit.*, 283, sqq.

[3] *Ouvr. cit.*, II, 585.

» peu de temps après la mort de Proclus, les écoles d'Athènes,
» la vie ne s'en serait pas moins retirée. »

MYSTICISME CHRÉTIEN.

Pendant que l'antique philosophie païenne se débattait dans les angoisses de l'agonie, la nouvelle religion chrétienne donnait au monde les marques de sa vitalité vigoureuse. Le mysticisme chrétien, qui d'ailleurs ne s'identifie pas toujours avec le christianisme lui-même, s'affirma puissamment dès le berceau même du christianisme; Paul, l'apôtre des Gentils, élevé lui-même au troisième ciel pour y contempler des choses que l'œil de l'homme n'a jamais vues, pose les bases et expose les branches du mysticisme chrétien dans sa première épître aux Corinthiens [1]. L'écrivain mystique du quatrième Évangile est l'apôtre de l'amour divin, et, dans les révélations prophétiques de l'Apocalypse, il trace à grands traits l'histoire de la société religieuse que son maître a fondée. Saint Luc, dans les Actes des apôtres, nous raconte la vie mystique des premiers chrétiens; cette vie mystique, qui avait sa base dans la doctrine du Christ, trouva pourtant deux causes extérieures qui l'aidèrent puissamment à se développer : la solitude et le martyre.

C'est dans la vallée fameuse du Nil, sur cette terre antique de l'Égypte, terre de merveilles et de mystères, au fond de ces déserts qui s'avancent vers l'Arabie et la Palestine, que le mysticisme chrétien choisit un lieu de retraite pour s'adonner aux exercices de la vie contemplative [2]. Cherchant à rompre tous

[1] I Cor., III.

[2] Freppel, *La Mystique de Goerres*, dans la *Rev. cath.*, 1852-53, p. 599. — Nous avons aussi consulté pour la mystique chrétienne : Ribet, *La Mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques*, Paris, 1883; Goerres, *La Mystique.....*, traduction de Ch. Sainte-Foi, 1854.

les liens qui les attachaient à la terre, les solitaires de la Thébaïde menaient une vie austère et mortifiée; ils ne cherchaient pas, comme les yoguis de l'Inde ou les philosophes dégénérés du néoplatonisme, à s'élever par une voie facile à un état surnaturel; ils travaillaient à leur sanctification et à leur salut, et trouvaient dans l'extase un avant-goût des délices qu'ils espéraient goûter plus tard. Jamais le mysticisme chrétien ne parut avec plus d'éclat et de fécondité. Qu'il suffise de citer les Paul, les Pacôme, les Macaire, les Antoine, les Arsène. Macaire en est le principal représentant. Dans les ouvrages qu'il nous a laissés et dont l'influence se faisait encore sentir parmi les moines du moyen âge dans nos contrées, il ne pose pas un système, mais en développe les éléments, que nous retrouverons plus tard dans les écrits de Ruysbroeck; il décrit les suavités de l'extase, qu'il distingue parfaitement de la connaissance naturelle; il s'attache au côté pratique de la préparation, et propose comme moyen principal l'imitation de Jésus-Christ.

Et pendant que la religion chrétienne combattait le paganisme de la chair par le mysticisme ascétique, elle opposait aux violences de ses persécuteurs l'héroïsme de ses martyrs; plus encore que le combat de la chair dans les solitudes du désert, le martyre produit par la vivacité de la foi devait réagir lui-même et exalter le sentiment religieux : vaincu par la souffrance, le corps cédait facilement à l'empire de l'âme élevée au-dessus d'elle-même, et la voix du sang s'éteignait promptement dans cette agonie suprême, où l'esprit, dégagé des liens de la matière, luttait seul de force et de courage avec les persécuteurs. Une fois maîtresse d'elle-même, l'âme, après avoir résisté aux premiers tourments, entrait rapidement dans les voies mystiques, et alors les ravissements de l'extase tempéraient souvent l'ardeur des supplices ou brisaient entièrement l'aiguillon de la douleur.

Mais à côté du mysticisme pratique il fallait que prît place aussi le mysticisme scientifique. Cela était d'autant plus néces-

saire que le paganisme, saisissant le côté profondément mystique du christianisme, avait, comme nous l'avons vu, mis en œuvre toutes les ressources du mysticisme païen pour le combattre. De plus, cet élément païen s'était introduit dans l'Église et avait produit des sectes mystiques hérétiques. — Les *montanistes*, négligeant le côté dogmatique de la religion, se contentaient des révélations privées, des extases de leur chef Montan et des prophétesses Prisque et Maximille, et avaient pour but la purification morale qu'ils voulaient acquérir par la voie d'un fort ascétisme [1]. — S'attachant davantage au côté spéculatif, les *gnostiques*, et plus tard les *manichéens* développaient un système mystique non moins pervers. D'après les premiers, la matière était le principe du mal, elle était éternelle et n'avait pas été créée par Dieu. Ils imaginaient donc une série d'Éons, se produisant l'un l'autre et arrivant à former des démiurges, auteurs du monde matériel et des hommes. Le but de la religion, c'est d'affranchir l'homme de l'esclavage de la matière et de le faire arriver à une connaissance intime de Dieu : de là le combat entre l'âme raisonnable (πνεῦμα), sortant de la substance de la divinité, et l'âme sensitive (ψυχή), esclave de la matière. Ces doctrines de source orientale et païenne étaient combinées avec les doctrines chrétiennes : Moïse et le Christ, deux Éons puissants, devaient faciliter ce retour de l'âme à son origine.

Plus tard, à la fin du III^e^ siècle, le Perse Manès, sur la vie duquel nous avons des renseignements contradictoires chez les écrivains orientaux et occidentaux, perfectionnera la doctrine hérétique des gnostiques en y assimilant les théories des mages de la Perse. Sa doctrine théorique se base encore sur le dualisme; les hommes doivent retourner à leur origine céleste, mais ils sont divisés en parfaits et en imparfaits; les uns, après diverses transmigrations par les astres, doivent retourner au sein éternel de Dieu; les autres doivent d'abord

[1] Eusèbe, *H. E.*, V, 16, nous donne, par rapport à ces hérétiques, des détails empruntés à un auteur qui écrivit treize ans après la mort de Maximille.

être purifiés par la métempsycose. Pour le côté pratique, ils joignaient la doctrine la plus rigide aux plus graves désordres moraux; le corps, formé par la matière mauvaise, devait être durement châtié et comprimé; mais en même temps, au témoignage de saint Augustin, ils se laissaient aller aux plus grands crimes [1].

ÉCOLE CHRÉTIENNE D'ALEXANDRIE. — DENIS L'ARÉOPAGITE.

D'une part les païens, habitués à la philosophie, cherchaient aussi la sagesse dans la religion chrétienne; d'autre part les gnostiques et autres hérétiques, se moquant de la foi, se glorifiaient de posséder la véritable science de Dieu; les maîtres chrétiens, surtout dans l'école épiscopale d'Alexandrie où les sciences florissaient, voulurent joindre à la foi comme base un enseignement scientifique qui la rendît plus acceptable. Pantène fut le fondateur de cette école catéchétique ; Clément d'Alexandrie et Origène en furent les principaux représentants. Les principes de la philosophie grecque qui leur semblaient basés sur la vérité, ils les introduisirent dans leur science chrétienne; ils se servirent du même mode d'argumentation que les Grecs et tâchèrent de mettre dans leurs écrits la pureté de langage dont les Grecs étaient si friands.

L'influence des néoplatoniciens ne s'était pas encore assez puissamment affirmée pour avoir son contre-coup dans leurs doctrines, mais, à leur insu peut-être, les théories de Platon et de Philon ont pénétré dans leurs écrits. On a beaucoup discuté sur l'influence réciproque de l'école néoplatonicienne et de l'école chrétienne d'Alexandrie. Les uns se sont efforcés de faire de la foi chrétienne une sorte de plagiat de la doctrine alexandrine; les autres ont tâché de prouver que l'école de Plotin avait tiré toute sa force du symbole des apôtres et du concile de Nicée [2]. Cette dernière opinion nous paraît être la

[1] Voir KAULEN, *Kirchenlexicon*, 2e éd., art. *Manichæi*.

[2] Voir J. SIMON, *ouvr. cit.*, II, 608.

vraie, et, dans tous les cas, les idées platoniciennes qu'on trouve dans les *Stromates* n'ont pas pu passer par le canal du néoplatonisme. Plus que Clément, Origène nous paraît se rattacher aux mystiques, non pas tant à cause de la façon dont il parle de l'union mystique qu'à raison de sa tendance à interpréter allégoriquement les livres sacrés. Origène distingue trois sens de l'Écriture sainte : le sens littéral, le sens moral et le sens allégorique ou mystique; et, quoiqu'il ait souvent fait usage du premier et posé les bases de la *critique sacrée*, c'est dans les deux autres qu'il se complaît et fait ses délices. Cette interprétation, du reste, est, nous l'avons vu, le corollaire naturel du mysticisme; elle est hautement conforme à l'esprit de l'Église, considérant les livres de l'ancien testament comme préfiguratifs de la nouvelle-alliance; elle avait été pratiquée dès le berceau du christianisme et fortement accentuée dans l'épître qu'on attribue à Barnabé; elle était imposée par nécessité de polémique. La tendance des gnostiques à supprimer tout livre inspiré devait provoquer cette réaction qui rendît les livres saints plus acceptables. Origène poussa trop loin cette tendance et en vint à nier le sens littéral dans certains passages de la Bible. Grégoire de Nysse et les Pères grecs postérieurs suivirent avec plus de modération l'impulsion qu'il avait imprimée.

Jusqu'ici nous n'avons vu que des fragments épars, des indices de la tendance mystique dans la vie pratique, dans la philosophie et la théologie, dans l'exégèse : nous pourrions ajouter dans l'histoire, en faisant allusion aux légendes mystiques qu'on trouve aux premiers siècles de l'Église et qui ont eu leur influence au moyen âge : la doctrine des apôtres, les évangiles apocryphes, le pasteur d'Hermas, etc. Nous n'avons pas rencontré encore de système complet de théologie mystique.

Le premier qui tenta de réunir en code la doctrine chrétienne sur le mysticisme, ce fut l'auteur connu sous le nom de Denis l'Aréopagite, dans ses trois traités de la *hiérarchie*

céleste, des *noms divins* et de la *théologie mystique* [1]. Depuis longtemps une ardente controverse s'est engagée sur la personnalité de l'auteur : controverse importante, qui n'a pas encore dit son dernier mot aujourd'hui, et dont la solution définitive éclaircirait les passages obscurs de ces mystérieux écrits. L'histoire nous montre pour la première fois ces ouvrages d'une manière certaine et notoire au VI^e^ siècle; en 532, nous les voyons cités par les sévériens dans une conférence que ces hérétiques, disciples d'Eutychès, tenaient à Constantinople avec les évêques catholiques. Pendant tout le moyen âge, à partir même du VII^e^ siècle, l'opinion commune les attribua à Denis, membre de l'Aréopage, converti par saint Paul [2], et qui devint évêque d'Athènes [3]; récemment encore, un grand nombre d'écrivains catholiques de France [4] se sont prononcés pour l'authenticité des écrits. Laurent Valla et Érasme s'écartèrent les premiers de l'opinion traditionnelle, et, de nos jours, presque tous les érudits tiennent pour certain que les ouvrages sont apocryphes. Baumgarten-Crusius y a vu un chrétien des premiers siècles, voulant allier sa doctrine avec les mystères païens de Dionysios [5]. Récemment Hipler et Nirschl [6] ont imaginé une hypothèse plus ingénieuse que fondée : c'est une opinion mitoyenne, affirmant l'authenticité des ouvrages, mais disant que ce Denis l'Aréopagite n'est pas le membre de l'Aréopage : ce serait un moine vivant vers la fin du IV^e^ siècle, en Égypte, peut-être un maître de l'école

[1] Migne, *P. G.*, III.

[2] *Act. Ap.*, XVII, 34.

[3] Eusèbe, *Hist. E.*, III, 4, IV, 23.

[4] Darboy, *Introduction citée.* — Freppel, *S. Irénée,* etc., pp. 82 et suivantes. — Darras, *Hist. gén. de l'Église,* VI, p. 364. C'est par un sentiment de patriotisme mal entendu, comme nous le verrons tantôt. — Voir aussi les dissertations du P. Halloix et de B. de Rubeis au tome IV de la *Patrologie grecque* de Migne 695, 1025).

[5] Baumgarten-Crusius, *De Dionysio Areopagita,* Jenæ, 1836. — Voir sur ce sujet Van Otterloo, *ouvr. cit.,* pp. 66 et suivantes, et notes.

[6] Hipler, *Dionysius d. Areop.,* etc., Regensburg, 1861. — Nirschl, *Patrologie,* II, § 127.

catéchétique qui y florissait; son nom mystique était Denis l'Aréopagite, et il formait une société pieuse avec quelques amis désignés aussi par des noms empruntés à l'histoire des premiers siècles. Enfin, plus récemment encore, Frotingham [1] a soutenu que l'auteur était un monophysite du VI^e^ siècle (init.), élève d'Étienne Bar-Sudaïli, qu'il célèbre comme son maître sous le nom de Hiérothée. Cet Étienne serait l'auteur du *Liber Hierothei*, ouvrage plein de panthéisme mystique, dont le manuscrit syriaque se trouve au Musée Britannique. La publication du *Liber Hierothei*, promise par Frotingham, jettera peut-être la lumière sur cette importante question, mais les appréciations de l'auteur sur d'autres écrivains connus [2] nous rendent défiants du résultat.

Nous croyons que l'auteur n'est pas le célèbre membre de l'Aréopage; l'ignorance complète de ces ouvrages aux quatre premiers siècles du christianisme, le silence absolu d'Eusèbe et de saint Jérôme, la description de l'Église du temps et les formules dogmatiques qu'on trouve dans les écrits, ont autorisé cette conclusion. Nous basant sur le contenu des écrits, nous pensons que le Pseudo-Denis était un moine d'Alexandrie, très versé dans la doctrine des platoniciens et qui a écrit vers le commencement ou le milieu du V^e^ siècle. Son but paraît avoir été d'opposer à la philosophie et au mysticisme des néoplatoniciens une doctrine théologique profonde, contemplative et mystique, tout en conservant les données vraies et les expressions du néoplatonisme. « C'est une émanation » chrétienne de la philosophie orientale [3]. » Les paroles et les expressions se ressentent du panthéisme de Plotin et de sa doctrine sur l'émanation, mais la manière claire et distincte dont il parle de l'égalité des personnes de la Trinité montre que le fond de sa pensée n'était pas l'émanatisme.

[1] FROTINGHAM, *Stephan Bar-Sudaïli*, chap. II, IX, X. Leyden, 1886.

[2] Par exemple sur Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse, saint Éphrem. — Voir p. 54.

[3] DE SALINIS, *Précis de l'hist. de la phil.* Paris, 1841, p. 260; cité par Michaud.

Denis, imitant Plotin et Platon, place tout le *processus mystique* dans une sortie de l'Être suprême et un retour à lui [1]. Dieu est pour lui, comme pour Plotin, l'Un absolu, indivisible. « C'est l'unité mère de toute autre unité, l'essence au-dessus » de toute essence ; l'un est au-dessus de l'être [2]. » Théorie qu'on peut expliquer par les paroles de Plotin : « En disant » que l'un est au-dessus de l'être, on ne dit pas qu'il est » quelque chose de déterminé, on n'en affirme rien, on ne » prétend pas même ainsi lui assigner un nom ; on avance » seulement qu'il n'est pas telle ou telle chose (τὸ οὐ τοῦτο). » Quand on veut contempler celui qui est au-dessus de l'intel- » ligible, on doit laisser de côté tout intelligible pour contem- » pler l'un ; on saura de cette manière *qu'il est* (ὅτι μέν ἐστι) » sans essayer de déterminer *ce qu'il est* (οἷον δε ἐστι τοῦτο). » Il est ineffable (ἄῤῥητον) [3] ». Sans doute, ajoute Denis, on peut, et les Écritures et les théologiens le font, le désigner par un nom emprunté à ses œuvres ou à ses attributs, mais ces dénominations-là ne peuvent s'attribuer qu'analogiquement à lui, parce qu'il est supérieur à toutes nos conceptions. On lui donne des dénominations affirmatives et négatives [4] ; mais il vaut mieux s'élever à lui par négation. « Parfois les Écritures, » nous élevant au-dessus du monde (ὑπερκοσμίως), nomment » le principe divin, invisible, immense, incompréhensible, » indiquant ainsi *ce qu'il n'est pas et non ce qu'il est ; et cela me* » *semble plus digne de lui* [5]. » — Pourtant l'idée que nous avons de Dieu nous permet de dire quelle est sa nature et quels sont

[1] Voir Laforêt, *Denys l'Aréopagite*, dans la *Rev. Cath.*, 1871, pp. 364 et suivantes. — Preger et tous les auteurs auxquels nous renvoyons pour la mystique du moyen âge, ont donné leur appréciation sur les écrits de Denis.

[2] *De div. nom.*, I, § 1, Migne, *Patrol. gr.*, III, c. 588.

[3] *Enn.* V, *lib.* V, n° 6, *ouvr. cit.*, pp. 334 et 335. — Nous trouverons les mêmes théories chez Ruysbroeck et les mystiques de son école.

[4] Théologie apophatique et théologie cataphatique. — Voir *J. S. Erigenæ opera*, éd. Floss, dans Migne, c. 461.

[5] *De coel. hier.*, c. II, § 3, *P. G.*, III, c. 140, 141.

ses attributs. L'Un est infiniment simple, exempt de toute composition matérielle et métaphysique : mais ce n'est pas la simplicité abstraite et vide de Plotin; c'est une simplicité vivante et intelligente, immuable dans la plénitude de sa perfection. Son attribut vraiment fondamental, c'est la bonté; aussi voyons-nous Denis appeler aussi souvent Dieu, le Bon ou le Bien (τ'ἀγαθόν) que l'Un (το ἕν). Il est en même temps la lumière et la beauté absolue, la sagesse infinie, la vérité en soi, la puissance surpassant tout; en un mot, toutes les perfections finies que nous concevons, si nous en déduisons les imperfections qui s'y rattachent ici bas, et les élevons à une puissance infinie. Aussi voyons-nous que Denis se sert toujours de termes marquant cette surélévation (ὑπέρφωτον, etc.) — Quoique Dieu soit un et simple, il n'est pourtant pas une unité abstraite, une sorte de point mathématique qui exclurait toute pluralité. La nature est une, mais elle est commune à trois personnes divines différentes, de sorte que les dénominations qui conviennent à la divinité (τὰς θεοπρεπεῖς θεωνυμίας) veulent être rapportées également aux trois personnes [1]. Il y a donc à la fois en Dieu unité et distinction : unité de substance et distinction de relations qui sont le fruit de la fécondité divine. Ces personnes divines sont désignées par les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit. « Elles habitent, s'il est permis de parler ainsi, et » demeurent l'une dans l'autre, tellement que la plus stricte » unité subsiste avec la distinction la plus réelle. C'est ainsi, » pour me servir d'exemples sensibles et familiers, que, dans » un appartement éclairé de plusieurs flambeaux, les diverses » lumières s'allient et sont toutes en toutes, sans néanmoins » confondre ni perdre leur existence propre et individuelle, » unies avec distinction et distinctes dans l'unité. Effective- » ment, de l'éclat projeté par chacun de ces flambleaux nous » voyons se former un seul et total éclat, une même et indi- » visée splendeur, et personne, que je sache, ne pourrait, » dans l'air qui reçoit tous ces feux, discerner la lumière de

[1] *De div. nom.*, c. II, § 1, *P. G.*, III, c. 636.

» ce flambeau d'avec la lumière des autres, ni voir celle-ci sans » celle-là, toutes se trouvant réunies et non pas mélangées » (ἀμιγῶς) en un commun faisceau. Or, si ce phénomène » s'observe dans l'air....., que sera-ce donc de l'union divine, » si infiniment supérieure à toute union qui s'accomplit, non » seulement entre les corps, mais encore entre les âmes et les » purs esprits [1] ? » Remarquons que pour désigner les personnes, Denis se sert toujours du terme ὑποστάσεις, dont le sens n'a été fixé par les Pères grecs qu'au IVe siècle. — Toutes les personnes sont égales entre elles.

Mais il est une autre distinction (διάκρίσις) qui se révèle dans les œuvres extérieures produites par la bonté féconde de l'Un absolu [2]. La production du monde est l'œuvre de la Trinité tout entière, elle a été inspirée par la bonté qui, comme nous l'avons vu, est l'attribut fondamental de Dieu. « Dieu ren- » ferme éternellement tout en soi, dans le mystère d'une sim- » plicité qui exclut toute dualité. » « Tous les exemplaires des » êtres préexistent, sous la condition d'une parfaite et essen- » tielle unité en Celui qui est la cause du soleil et de toutes » choses. Or, nous nommons exemplaires ou types les raisons » créatrices des êtres, lesquelles préexistent dans la simplicité » de l'essence divine [3]. » C'est le κόσμος νοητὸς de Platon. — Mais comment se produit ce monde? est-ce par voie d'émanation ou bien de création substantielle ? L'opinion de l'auteur est difficile à saisir ; d'une part, la distinction qu'il met entre Dieu et la créature, la perfection de la Trinité qu'il professe, la description de la contingence et du fini de l'univers, sa doctrine même sur le mal, semblent devoir éloigner l'hypothèse du panthéisme émanatif; d'autre part, ses expressions semblent montrer un *processus* d'émanation de l'être le plus parfait, l'être infini, jusqu'à l'être le plus imparfait, touchant presque au néant.— Dieu *fait la substance* de tous les êtres (οὐσιοποιὸν) [4].

[1] *De div. nom.*, c. II, § 4, Migne, *P. G.*, III, c. 641.
[2] *Ibid.*, c. II, § 5, *P. G.*, III, 644.
[3] *Ibid.*, c. II, §§ 8 et 9, *P. G.*, III, 824 et 825.
[4] Αἰτίας οὐσιοποιοῦ. *De coel. hier.*, c. XIV, *P. G.*, III, 321.

« La participation de l'être, les principes des choses et les » choses elles-mêmes et tout ce qui existe, en quelque sorte » que ce soit, viennent de la bonté suprême et subsistent en » elle d'une façon incompréhensible, sans diversité, sans pluralité. De même, tout nombre préexiste, confondu dans » l'unité, et l'unité renferme tout nombre dans sa simplicité » parfaite; tout nombre est uni dans l'unité, et plus il s'éloigne » d'elle, plus il se divise et se multiplie ». Comme le nombre s'éloigne de l'unité, comme les rayons s'éloignent de plus en plus du centre de la sphère, ainsi les raisons diverses de chaque nature particulière s'éloignent davantage, à mesure qu'elles se spécifient, de « ce qu'on nomme la nature universelle, où elles » sont rassemblées dans une harmonieuse unité [1] ». — Comme on le voit, ces expressions qui sont indemnes du reproche de panthéisme, si elles se rapportent à l'ordre logique, ainsi ne professent que l'émanation si elles se rapportent à l'ordre ontologique. — Denis nous fait admirer cette descente de Dieu vers l'homme.

Tous les êtres participent de cette Providence qui procède de Dieu, cause suressentielle et universelle; ils n'existeraient point s'ils ne participaient de l'essence et du principe des choses. Cette participation se manifeste d'abord dans les chœurs des anges; ils sont divisés en trois hiérarchies, d'après le degré de perfection de cette participation : « A la première obéit la » deuxième; celle-ci commande à la troisième et la troisième » est préposée à la hiérarchie des hommes [2]. » Les hommes, « êtres raisonnables et intelligents, participent aussi de cette » sagesse qui surpasse toute raison et toute intelligence, et qui » est essentiellement et éternellement parfaite », mais dans un degré moindre; de même « les êtres vivants participent de cette » force vivifiante supérieure à toute vie »; enfin, « par cela » même qu'ils sont, les êtres inanimés (ἄζωα) participent de

[1] *De div. nom.*, V, §§ 4, 5, 6 et 7, *P. G.*, III, 818, sqq. — Il appelle Dieu δημιουργὸς ὄντος, et il ajoute : αὐτος εστῖ τὸ εἶναι τοῖς οὖσι καὶ οὐ τά ὄντα μόνον, ἀλλα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων.

[2] *De coel. hier.*, c. VI, *P. G.*, III, 200, sqq.

» Dieu qui, par la sublimité de son essence, est l'être de tout. » Ainsi, « les essences diverses sont d'autant plus proches de la » Divinité qu'elles participent d'elle en plus de manières [1] ».

Mais toute la création, de même qu'elle a Dieu pour principe, doit aussi retourner à Dieu comme à son terme. Ce *retour* se fait nécessairement pour les créatures privées de raison, mais pour la créature intelligente et libre, pour l'homme en particulier, il doit se faire *par la volonté*. Celle-ci peut s'écarter du droit chemin et tomber dans le péché ; le mal ne peut, contrairement à ce que disent les manichéens, et, jusqu'à un certain point, les néoplatoniciens, provenir de la matière ou d'un principe qui serait absolument mauvais, puisque tout être, comme tel, est bon : « il ne subsiste pas comme réalité, mais » comme privation et manque de la perfection des biens qu'on » devrait avoir [2] ». Le mal moral n'est pas nécessaire, il est libre ; c'est la déviation volontaire de la nature raisonnable, et c'est parce qu'il se fait librement, qu'il mérite d'être châtié [3] ; les créatures libres, en faisant le mal, ne le produisent pas par une efficacité positive, mais plutôt par défaillance et faiblesse ; ce qu'il y a de réel dans l'acte vient de la force que Dieu leur a donnée ; le mal qui l'entache est une privation qui marque la défaillance de la créature. Dieu n'est donc pas l'auteur du péché [4].

Mais l'homme peut aussi bien user de sa liberté ; il peut se tourner vers Dieu et tâcher de s'unir à lui. Ce retour doit se faire par le Christ, médiateur entre l'homme et le Père céleste. Il comprend trois voies : la voie purgative, la voie illuminative et la voie unitive [5]. A ces trois voies correspondent trois

[1] *De coel. hier.*, c. IV, §§ 1 et 2, *P. G.*, III, 177.

[2] *De div. nom.*, c. IV, § 24, *P. G.*, III, 727 ; § 31, *ibid.*, 731.

[3] Denis avait composé sur ce sujet un *Traité du juste jugement de Dieu*, que nous ne possédons plus.—Voir *P. G.*, III, 736, où il y renvoie lui-même.

[4] *De div. nom.*, c. IV, § 33, sqq., *P. G.*, III, 733.

[5] Κάθαρσις, φωτισμὸς, τελείωσις. *De coel. hier.*, c. 7 ; Cfr. *Par. Pach.* ; *P. G.*, III, 230. — Le point suprême de la vie spirituelle, il l'appelle aussi θέωσις (voir plus haut) ou μυστικὴ ἕνωσις. Voir *P. G.*, III, 648. Il appelle ceux qui y sont arrivés οἱ θεοειδεῖς νόες. Voir *P. G.*, III, 645.

moyens donnés par le Christ dans son Église : le baptême, l'eucharistie, la consécration des prêtres et des autels. Dans la hiérarchie ecclésiastique, qui est le pendant de la hiérarchie céleste, on distingue donc trois sortes de prélats : les liturgues, les prêtres et les hiérarques; dans le peuple chrétien correspondent les catéchumènes, le peuple saint et les moines ou thérapeutes [1].

Le point suprême de ce retour, c'est une union intime avec Dieu, qui se fait par la connaissance et l'amour : or, il y a deux connaissances de Dieu. La connaissance purement rationnelle se fait au moyen des opérations multiples du raisonnement; par ces opérations, « nous connaissons Dieu, non par sa » nature, puisqu'elle dépasse toute raison, tout esprit, et ne » saurait devenir l'objet de notre science, mais par la magni- » fique ordonnance de l'univers qu'il a lui-même établie, et » où reluisent certaines images et ressemblances des idées » divines [2] ». Mais à côté de cette connaissance par les créatures, il en est une autre, bien plus parfaite, possible dès cette vie, bien qu'elle n'appartienne plus à l'ordre de la raison pure : c'est la connaissance directe, contemplative, qui pénètre jusque dans les profondeurs de la nature infinie; elle est supérieure à la raison naturelle, à la raison même éclairée par la foi [3]. Notre auteur la décrit plus pleinement dans sa *Théologie mystique*, parce que, en effet, elle appartient à la mystique proprement dite. Dans cette connaissance, l'âme, transportée sur les ailes de l'amour, entre dans les mystérieux secrets de la Divinité. « Là, sans voiles, en eux-mêmes et dans leur » immutabilité, les mystères de la théologie apparaissent » parmi l'obscurité translumineuse d'un silence plein d'ensei- » gnements profonds; obscurité merveilleuse qui rayonne en » splendides éclairs, et qui, ne pouvant être ni vue, ni saisie, » inonde de la beauté de ses feux les esprits saintement

[1] *De eccl. hier.*, c. V et VI.
[2] *De div. nom.*, c. VII, §§ 2 et 3, *P. G.*, III, 867, sqq.
[3] *Ibid.*

» aveuglés [1]. » Comme Plotin, Denis reconnaît, au sommet de la vie mystique, cette union intime, cette extase, cette sortie libre, sincère et totale de nous-mêmes et de toutes choses; mais il distingue fort bien, comme nous l'avons vu, et comme ne le fait pas le philosophe néoplatonicien, il distingue fort bien de la connaissance naturelle et ordinaire, cette connaissance *surnaturelle,* réservée à quelques âmes d'élite, qui peut s'opérer dans la vie présente : « Il y a parmi nous, dit-il, des » esprits appelés à une semblable grâce, autant qu'il est » possible à l'homme de se rapprocher de l'ange; ce sont » ceux qui, par la cessation de toute opération intellectuelle, » entrent en union intime avec l'ineffable lumière; or, ils ne » parlent de Dieu que par négation, et c'est hautement convenable; car, en ces suaves communications avec lui, ils furent » surnaturellement éclairés de cette vérité, que Dieu est la » cause de tout ce qui est, mais n'est rien de ce qui est, tant » son être l'emporte sur tout être [2]. » Les autres, ceux qui ne sont pas appelés, n'atteignent pas ici-bas cette perfection sublime, mais plus tard, dans la lumière de la gloire, ils verront ce Dieu tout brillant de clarté, et s'uniront avec lui.

L'influence de ces écrits, quel qu'en fût l'auteur, fut immense, non seulement dans l'antiquité, mais encore et surtout pendant le moyen âge. L'Église grecque les révéra comme des autorités; au VII^e^ siècle, saint Maxime de Constantinople, l'un des plus savants et des plus intrépides défenseurs de l'orthodoxie contre le monothélisme, les commenta d'une manière très détaillée. Au XIII^e^ siècle, Pachimère en fit une paraphrase qui se trouve, avec les scholies de Maxime, dans la patrologie grecque de Migne. En Occident, ils furent connus plus tard seulement. Nous les voyons cités pour la première fois, mais comme douteux, par Grégoire le Grand († 604). En 757, Pépin en reçoit un exemplaire du pape Paul, et, en 827, Louis le Débonnaire,

[1] *De Myst. theol.*, c. I, § 1, *P. G.*, III, 997
[2] *De div. nom.*, c. 1, § 5, *P. G.*, III, 593.

un exemplaire de l'empereur Michel Balbus. Leur influence est due, en grande partie, à la confusion faite entre ce Denis et le fondateur de la première communauté chrétienne à Paris au milieu du IIIe siècle. Abélard dut prendre la fuite quand il démontra la méprise en recourant au témoignage de Grégoire de Tours. Sur l'ordre de Charles le Chauve, ils furent traduits par Scot Erigène avec les scholies de Maxime; et tous les grands théologiens, Hugues de Saint-Victor, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, Denis le Chartreux et d'autres en firent des commentaires.

LES PÈRES DE L'ÉGLISE LATINE. — SAINT AUGUSTIN.

Le génie plus positif des écrivains latins ne se prêtait pas autant à l'introduction de l'élément mystique dans leurs ouvrages théologiques, mais l'influence grecque devait aussi se faire sentir chez eux. Pas plus que les pères de l'Église grecque, ils ne craignirent de puiser une partie de leurs enseignements dans les écrits philosophiques des anciens, et ils suivirent la méthode que ceux-ci avaient préconisée. « Ils revenaient ainsi, » dit saint Augustin, chargés des dépouilles de l'Egypte, dans la » terre promise de la foi [1]. » La théologie mystique avait, chez les Grecs, trouvé sa formule dans les écrits du Pseudo-Denis; le plus important des pères de l'Église latine, l'encyclopédique saint Augustin, en posa les lignes fondamentales dans ses écrits *sur la Cité de Dieu*, *sur la Trinité*, ses *Confessions*, et ses *Explications sur la Genèse*. « Dans certains passages de la *Cité* » *de Dieu*, dit J. Simon, on croirait lire un platonicien [2]. Lui-» même ne s'en cache pas, ajoute-t-il : il va en quelque sorte

[1] S. Augustin, *De doct. christ.*, l. 2, c. 40. « Nonne aspicimus, quanto » auro ac argento et veste suffarcinatus exierit de Ægypto Cyprianus » doctor suavissimus et martyr beatissimus? Quanto Lactantius? etc. » Migne, *P. L.*, XXXIV, 63.

[2] J. Simon, *Hist. de l'école d'Alex.*, II, p. 620, qui cite l. 5, c. 9, l. 8, c. 3, 4, 5, sqq.

» trop loin dans le platonisme ; il atténue plus que ne le sup-
» porte la vérité historique les différences qui séparent les
» platoniciens des chrétiens. » Cette appréciation nous semble aller trop loin, elle aussi ; la mystique d'Augustin se dégage des idées et des formes alexandrines, beaucoup mieux que celle du Pseudo-Denis : son langage n'est pas apocalyptique comme le sien. Dans la *Cité de Dieu,* le but du docteur est d'opposer aux religions païennes et à la philosophie antique la splendeur de la religion chrétienne. Il reconnaît sans doute le mérite de la théorie de Platon sur la connaissance ; Platon avait enseigné la nécessité de la purification de l'âme. Mais la manière de l'opérer, Platon ne l'avait pas entrevue, Porphyre ne l'avait pas découverte, la philosophie païenne tout entière n'y était pas parvenue : seule la révélation chrétienne devait l'enseigner. Augustin s'attache surtout à expliquer le mode de cette purification : sa mystique s'appuie *sur le dogme de la chute et de la rédemption ;* dans ses ouvrages suivis comme dans ses écrits polémiques, il expose la doctrine du surnaturel avec une perfection qui l'a fait surnommer le *docteur de la grâce.* De plus, sa doctrine est mieux systématisée que celle de Denis : elle est basée sur des principes mieux définis, elle est plus scientifique, en un mot [1].

Telle est la marche historique de la mystique dans l'antiquité : tels sont les premiers anneaux d'une chaîne ininterrompue, que nous retrouverons au moyen âge dans nos provinces. La vie mystique du moyen âge nous rappellera celle des solitaires de la Thébaïde ; les récits légendaires d'un Thomas de Cantimpré nous feront penser aux Évangiles apocryphes et au *pasteur* d'Hermas ; la tendance exégétique d'un Rupert de Deutz nous fera remonter à Grégoire de Nysse et Origène ; les doctrines de Tanchelin et des Frères du libre

[1] Voir Preger, dans Herzog, *Real Encycl.,* v° *Theologie Mystische.* — Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit.* Leszter Band, p. 161. — Greith, *Die deutsche Mystik im Prediger-Orden,* Freiburg i. B., 1861, p. 25.

esprit seront en germe dans celles des gnostiques et des manichéens ; la mystique spéculative de Hugues de Saint-Victor se rattachera sans peine aux écrits d'Augustin et aux théories de Platon, comme la scolastique contemporaine se rattache à Aristote ; la mystique contemplative de Ruysbroeck trouvera son fondement dans les écrits du Pseudo-Denis ; nous trouverons enfin dans les ouvrages ascétiques d'un Thomas à Kempis la tendance pratique qu'on peut remarquer dans un Macaire ou un Cassien.

Abordons maintenant l'étude proprement dite de notre sujet. Il se divisera, comme déjà nous l'avons insinué, en trois parties principales : La mystique antérieure à Ruysbroeck, où prédomine l'élément spéculatif ; la mystique contemplative de Ruysbroeck ; la mystique chez les successeurs de Ruysbroeck, s'adonnant davantage à la pratique.

LIVRE II.

LES MYSTIQUES DES PAYS-BAS AVANT RUYSBROECK.

CHAPITRE PREMIER.

LA MYSTIQUE DANS LES ÉCOLES.

Durant tout le moyen âge, la théologie a été considérée comme la science des sciences; en elle se concentrait toute la philosophie, et vers elle convergeaient tous les arts libéraux qui servaient d'initiation graduelle à la notion religieuse. Pourtant, au début de cette période si féconde en théologiens illustres, la chaîne brillante des docteurs de l'Église semble avoir été interrompue en Occident : les études y étaient devenues impossibles à cause des ruines amoncelées par les invasions des barbares, et la théologie, quoique toujours enseignée, perdit son antique splendeur ; elle se réfugia dans les monastères, mais, quittant le point de vue scientifique, elle s'appliqua plutôt aux nécessités pratiques de l'apostolat.

C'est aux îles Britanniques que revient l'honneur d'avoir préludé au mouvement scientifique qui, de proche en proche, gagna toutes les parties de l'Europe. L'Angleterre donna à l'Allemagne son illustre apôtre saint Boniface, qui fonda l'école de Mayence et l'abbaye de Fulde. Alcuin qui, de concert avec Charlemagne, son généreux protecteur, contribua si puissamment à la restauration des lettres, sortait aussi des écoles britanniques. Un siècle plus tard, le petit-fils du grand empereur avait également à sa cour un autre enfant de ces rives fertiles en savants : *Jean Scot Érigène,* c'est le nom de l'écrivain dont je veux parler, vécut longtemps à la cour de

Charles le Chauve : il fut chargé par ce prince de traduire les écrits du Pseudo-Denis, et transmit ainsi à l'Occident les richesses précieuses, mais dangereuses, du mysticisme oriental.

Érigène renouvela le système de Denis, mais ne connut pas les bornes que son maître avait posées; il n'y a, dans l'Aréopagite, de panthéiste que l'expression ; ici, la doctrine panthéiste est nettement formulée, et l'émanatisme oriental est accepté dans toute sa rigueur. Les germes de cette doctrine se trouvent déjà dans le livre de Scot *sur la Prédestination*, qu'il écrivit sur l'invitation d'Hincmar de Reims, en réponse aux assertions scandaleuses du moine Gottescalc [1]; elle est le fondement de ses attaques contre la présence réelle et la transsubstantiation dans l'Eucharistie [2]; elle se retrouve dans les commentaires sur la doctrine de Denis; mais c'est dans le livre *de Divisione Naturæ* qu'elle est exposée en système complet. Le titre l'indique déjà, nous sommes en plein panthéisme émanatif. Dieu est, pour Érigène, comme du reste aussi pour Denis, un être que nous concevons en partant de la perfection créée, dont nous éliminons toutes les imperfections et que nous élevons à une puissance transcendante. L'Être divin est sans limites, infini; non seulement il surpasse les forces de notre intelligence, mais il n'a lui-même ni limites, ni formes. Il est tellement incompréhensible, « qu'il ne sait pas lui-même » ce qu'il est, parce qu'il n'est pas quelque chose [3] ». On ne peut le désigner que par dénomination négative; par rapport aux êtres qui paraissent et qui sont, on peut l'appeler le néant; par rapport à la formation et au devenir de toutes choses, la causalité et la potentialité de tout; par opposition à la multiplicité et la différence, l'Être unique et simple; par opposition à tout ce qui se conçoit, l'obscurité divine [4].

[1] Ed.-H.-J. Floss, *Joannis Scoti opera*, dans la *Patr. lat.* de Migne, 1853, c. 347.

[2] Cet ouvrage est perdu.

[3] *Ouv. cité*, c. 589.

[4] *Ouv. cité*, c. 680 et suiv.; c. 553 et suiv.; l. III, c. 19; l. II, c. 19.

L'Être divin est le principe de l'univers ; il est la nature *quæ creat et non creatur*. Du néant qui est la bonté divine, sort tout ce que nous disons posséder l'être ; car, en réalité, ce n'est qu'une manifestation de l'Être divin, une théophanie ; le Créateur et la créature sont une seule et même substance [1].

La seconde forme de la nature, ce sont les causes primordiales qui renferment les raisons immuables des choses, c'est

[1] *Ouv. cité*, c. 525. Scot y résume toute sa doctrine : « Mag. — Secunda » forma primæ similis est in eo quod creat, ab ea vero distat in eo » quod creatur. Nam prima creat et non creatur, secunda vero et creat et » creatur. Tertia secundæ similitudinem attrahit eo quod creatur, ab » ea tamen differt eo quod nil creat. Nam secunda et creatur et creat, » tertia vero creatur et non creat. Tertia quartæ similis est in eo quod » non creat, dissimilis vero in eo quod creatur. Tertia enim creatur et » non creat, quarta vero neque creatur neque creat. Item quarta similis » est primæ quia non creatur, ab ea vero distare videtur quia non » creat. Prima siquidem creat et non creatur, quarta vero neque creat » neque creatur. »

On peut représenter ainsi le système de Scot :

L'absolu.

(*Natura creans nec creata quæ videtur distare a natura quæ non creatur et non creat.*)

Logos, causes primordiales, Logos.

(*Natura creata et creans.*)

L'homme et l'univers.

(*Natura creata nec creans.*)

Voir G. Buchwald, *Der Logosbegriff des Johannes Scotus Erigena*, Leipzig, 1884, p. 49. — Voir aussi la comparaison qu'il fait à ce propos avec les doctrines de Philon, de Plotin et de Denis l'Aréopagite. — Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, I, p. 157.

le Logos, le Verbe divin, la nature *quæ creatur et creat ;* car le Père, principe de toutes choses, a préformé, dans son Verbe, les raisons de tous les êtres.

Par le Verbe, ou plutôt, dans le Verbe, de manière à être une seule chose avec Lui, est produite éternellement et se trouve la troisième nature, *quæ creatur et non creat.* Elle comprend tout l'univers, l'homme en particulier, qui a été fait à l'image de Dieu : il porte dans l'intelligence l'empreinte du Père, dans la raison l'image du Fils, dans le sens et les opérations la ressemblance du Saint-Esprit. Il avait été créé dans un état parfait, mais il en est tombé par sa faute; sa destinée, c'est de retourner à Dieu, dont il s'était éloigné. Grâce à l'incarnation du Verbe, l'homme n'a pas seulement, par la grâce, été relevé à cet état primitif; il a été élevé au-dessus des anges, puisque le Christ a donné bien plus qu'Adam n'avait perdu par sa faute. Par le Christ, le retour à Dieu est accompli; car le monde, sorti de Dieu, doit constamment retourner à lui.

Ainsi est réalisée la quatrième forme de nature, *quæ nec creatur, nec creat;* l'homme devient Dieu par grâce, comme Dieu l'est par nature; l'esprit, délivré des liens du corps, retourne dans les raisons divines et y est absorbé. Comme le fer fondu au feu semble lui-même être changé en feu, de même la substance corporelle passe dans l'âme, non pour périr, mais pour se trouver dans une meilleure essence; l'âme elle-même est mue vers l'intelligence pour être conservée en elle plus belle et plus semblable à Dieu; enfin, toutes les substances rationnelles s'abîment en Dieu qui est leur but, pour ne plus faire qu'un avec Lui.

Telle est, à grands traits, la doctrine d'Érigène. On a discuté beaucoup sur l'influence exercée par cet écrivain; sans contredit, sa traduction des œuvres de Denis l'Aréopagite a été un des facteurs principaux du mouvement mystique de la théologie au XII^e^ siècle. Son système a passé tout entier dans les théories d'Amaury de Bène et de David de Dinant. Faut-il aussi, comme le font certains auteurs, décorer le maître de l'École du Palais du nom de *Père de la scolastique?* Scot a

tenté, il est vrai, la conciliation de la philosophie avec la religion; son point de départ, c'est que « la vraie philosophie est » la vraie religion, et la vraie religion la vraie philosophie [1] », principe qu'il entend en ce sens que, par la philosophie seule, l'homme peut arriver à la connaissance de la vérité; mais, comme on le voit, cette tentative de conciliation n'est qu'une destruction de la foi, et ce n'est pas en ce sens qu'elle fut entendue par les théologiens postérieurs.

Du reste, le réveil de la philosophie ne se manifesta pas immédiatement par des systèmes scientifiquement élaborés; on l'a dit avec raison, cette première période ne fut pas *un temps de systèmes,* elle fut *un temps d'écoles.* Dans nos provinces, de savantes écoles monastiques s'élevèrent bientôt de tous côtés, foyers où tout se ralluma, sciences, lettres et arts, sentiment religieux; qu'il nous suffise de citer les écoles florissantes de Lobbes, de Liège, de Trèves, de Saint-Trond, etc., qui toutes rivalisaient de zèle et d'efforts pour les études sérieuses. Dépositaire de la science sacrée et de la science profane, le clergé les seconda de toute son énergie; là, on se nourrissait de la lecture de saint Augustin et des Pères, comme de l'enseignement d'Aristote et de Platon; là, on admirait les chefs-d'œuvre de l'antiquité païenne, à côté de la littérature chrétienne des premiers siècles; là, prit naissance le double mouvement scientifique dont nous voyons les premiers représentants à partir du XI[e] siècle, et dont un grand nombre appartiennent par leur origine à la Belgique.

Cette double direction scientifique se rattachait à la double tendance que nous avons remarquée dans la philosophie grecque, et dont les représentants sont Aristote et Platon : les deux écoles rivales se retrouvent parmi les théologiens du moyen âge ; elles se manifestent, l'une par la tendance strictement scolastique, l'autre par la direction contemplative et mystique.

[1] *Ouv. cité,* c. 358.

L'école contemplative se distingue de la scolastique proprement dite sous différents rapports : à la méthode dialectique, en grand honneur dans celle-ci, elle préfère la *méthode d'intuition :* elle porte l'esprit à accorder plus de valeur au fond qu'à la forme, à l'ontologie qu'à la logique.

De là naît une autre tendance, qui la distingue encore de l'école logique. La scolastique se renfermait dans le vrai considéré dans sa forme abstraite, laquelle rompt la liaison de la vérité avec l'amour. Substituant à cet ordre d'abstraction les réalités vivantes, les contemplatifs ne passaient pour ainsi dire par la vérité que pour arriver à la pleine vie de l'âme.

Nous avons dit que la philosophie se ramenait alors à la théologie; nous aurions pu ajouter que la philosophie tout entière se concentrait en une seule question, la question des universaux, qu'on a appelée *le problème scolastique* par excellence. Au début de leurs recherches philosophiques, les théologiens avaient été arrêtés par cette grave question, qu'ils trouvaient posée, mais non résolue, dans la préface de l'introduction de Porphyre traduite par Boëce. « Cette question sur » laquelle, dit Jean de Salisbury, le monde en travail a vieilli, » sur laquelle il a été consumé plus de temps que la maison » de César n'en a mis à gagner et à régir l'empire du monde, » pour laquelle il a été versé plus d'argent que n'en a possédé » Crésus dans toute son opulence [1] », appartenait à proprement parler à la logique, mais elle introduisait en même temps dans les problèmes les plus importants de la métaphysique. Elle peut se résumer ainsi : « Les genres et les espèces » consistent-ils seulement en de pures pensées, ou ont-ils une » objectivité réelle? » En d'autres termes : « les idées que » nous avons des choses sont universelles, ainsi que les » termes qui les expriment ; les choses, dans la nature, sont » individuelles. Comment donc les idées peuvent-elles corres- » pondre aux réalités existantes ? » — Deux systèmes répondirent par une fin de non-recevoir à la question ainsi posée

[1] Cité par Michaud, *ouv. cité*, p. 68.

(*universalia post res*). Le *nominalisme,* qu'on appellerait aujourd'hui *positivisme,* prétendit que les termes généraux ne correspondent pas à des idées universelles, qu'il n'y a qu'une connaissance d'objets individuels ; le *conceptualisme* (*idéalisme*) admit l'existence d'idées universelles, mais, aboutissant au même résultat que le nominalisme, il en nia l'objectivité réelle. Le *réalisme* accepta la question dans les termes que nous avons posés, et y donna une double solution. Certains théologiens, se rattachant à Platon, enseignèrent que l'essence universelle subsiste éternellement dans les idées divines, et, comme type, aussi dans l'intelligence humaine (*universalia ante res*). Les autres, suivant la théorie d'Aristote, prétendirent que l'universel existait dans les choses, et devait en être abstrait par une opération de l'esprit (*universalia in rebus*). Pour les uns, il fallait donc reconnaître l'essence des choses dans les idées infuses ; pour les autres, il fallait procéder par voie d'expérience et d'abstraction [1]. On voit immédiatement de quel côté nous devons ranger les représentants de l'école mystique ; tous sont réalistes et se rattachent à Platon plutôt qu'à Aristote ; ils admettent sa théorie telle qu'elle a été exposée par saint Augustin : le mysticisme spéculatif, c'est le platonisme transfiguré.

Enfin, tandis que la scolastique était l'évolution de la *fides quæ creditur* (*objective*), l'école mystique favorisa plutôt le développement de la *fides qua creditur* (*subjective*). Au mot de saint Augustin : « Credo ut intelligam », Anselme avait répondu par cette affirmation : « Neque enim quæro intelligere ut cre» dam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi » credidero, non intelligam [2]. » Ce fut la devise de la scolastique comme de l'école mystique, ce fut la réponse opposée au scepticisme d'Abélard ; mais l'école mystique entra davantage dans le sens de la formule, et, tandis que la scolastique accordait la prépondérance à la raison sur le sentiment,

[1] Voir Kurtz, *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* 1890, I, p. 171.
[2] *Proslog.*, c. 1.

l'école mystique admit la prépondérance du sentiment sur la raison.

L'influence de la philosophie de Platon, de la doctrine de Denis transmise par Érigène, des théories de saint Augustin sur les rapports de la science et de la foi, furent donc les bases de cette mystique, que nous avons appelée *spéculative*. La vie monastique qui fleurissait alors, la lecture très répandue de l'Écriture sainte en favorisèrent le développement. Elle tendit à prendre un caractère systématique chez Odon de Cambrai, Rupert de Deutz et saint Bernard ; elle arriva à l'épanouissement dans l'école mystique de de Saint-Victor, dont nous pouvons revendiquer pour notre pays le plus illustre représentant; elle fut développée avec éclat et plénitude par saint Bonaventure, et suivie partiellement par Henri de Gand ; ses tendances réalistes furent exagérées dans Alain de Lille, et poussées jusqu'au panthéisme chez Amaury de Bène et David de Dinant.

Parmi ceux qui appartiennent à nos provinces, nous pouvons distinguer trois tendances principales :

1° L'esprit oriental, l'ardeur passionnée se remarquent chez Odon de Cambrai et Rupert de Deutz, que nous pouvons donner comme représentant de l'*exégèse mystique ;*

2° La sagesse, la raison douce et tendre prédominent dans Hugues de Saint-Victor, *le principal représentant de l'école spéculative* dans nos provinces, dont Henri de Gand embrasse les théories et suit l'impulsion;

3° Les théories réalistes orientales sont exposées poétiquement par Alain de Lille, et poussées jusqu'à leurs conséquences chez David de Dinant.

Telle est la division logique de ce premier chapitre.

PREMIER GROUPE. — **I. Odon de Cambrai.**

« Lorsque la scolastique se formula sous le triple effort du » génie de saint Anselme, d'Hildebert et d'Yves de Chartres, la

» mystique, elle aussi, sentit le besoin d'avoir un ensemble de » principes sérieux »; deux hommes parurent alors, « qui » tentèrent le même effort en faveur de la théologie mystique : » le B. Odon de Cambrai et l'abbé Rupert [1]. »

En même temps ils intervenaient, à des titres divers, dans les luttes religieuses dont nos provinces étaient alors le théâtre. Pour la question des investitures, ils furent les champions de la cause pontificale dans les diocèses de Liège et de Cambrai.

Odon était né à Orléans [2]; dès ses plus tendres années il s'était adonné à l'étude des arts libéraux. Il y fit de si grands progrès, qu'il fut bientôt appelé aux fonctions d'écolâtre, d'abord à Toul, ensuite à la cathédrale de Tournai. — C'est dans sa jeunesse qu'il doit avoir écrit *un poème sur la guerre de Troie*, qu'un de ses amis, Godefroid de Reims, louange dans un autre poème : *Somnium de Odone Aurelianensi* [3].

A Tournai, Odon s'acquit une grande célébrité, principalement dans l'enseignement de la philosophie. Il avait embrassé la théorie des réalistes, et il la défendait avec succès contre l'enseignement nominaliste de Raimbert de Lille. Il avait, pendant ce temps, composé trois écrits sur la dialectique : *le Sophisme; des Conclusions ou des Conséquences; de l'Être et de la Chose.* Or, un jour qu'il donnait sa leçon, il en vint à expliquer un passage de Boëce sur le libre arbitre, au quatrième livre de la *Consolation de la philosophie.* Il se fit apporter le livre que saint Augustin a composé sur ce sujet, le lut avec

[1] Michaud, *ouv. cité,* p. 65.

[2] Voir *Herimanni lib. de rest. S. Mart. Tornac,* Pertz, *Mon. Script.,* XIV, 274. — Amandus de Castello, *De Odonis episcopi Camerac. vita vel moribus,* ibid., XV, II, 943. — *Gesta Pontificum Cameracensium,* éd. De Smedt, Paris, 1880. — Voir aussi les notices tirées du *Cameracum christianum* de Leglay, des *Annales* de Mabillon, et de l'*Hist. litt. de France,* reproduites au tome CLX de la *Patrologie latine* de Migne, cc. 1039-1054.

[3] Migne, *P. L.,* CLX, 1159, donne quelques extraits de ce livre de Godefroid.

délices, et fit part à ses élèves des richesses qu'il y avait trouvées. Mais quand il fut parvenu à l'endroit où saint Augustin compare l'âme pécheresse à un esclave condamné pour ses crimes à faire les ouvrages les plus vils destinés à l'ornementation de la maison de Dieu, il fondit en larmes, courut à l'église et résolut de renoncer à jamais au siècle.

Odon embrassa la vie religieuse, se fit chanoine régulier et bientôt devint le fondateur d'une abbaye qui adopta les coutumes de Cluny, l'abbaye de Saint-Martin, à Tournai.

En 1105, le mérite et les vertus de l'abbé de Saint-Martin le firent élever sur le siège épiscopal de Cambrai. Élu le 29 juin par les suffrages des clercs orthodoxes, Odon fut consacré trois jours plus tard, et se rendit immédiatement dans sa ville épiscopale. Il y trouva un rival, Gaucher, autour duquel s'était rangé le parti schismatique. Il dut se retirer devant lui, regagna Tournai, et continua à rester avec ses religieux, tout en exerçant sa juridiction sur le diocèse de Cambrai.

L'année suivante, Gaucher se rendit à Liège pour implorer l'appui de l'empereur Henri IV. Henri ne répondit pas à ses instances. Bien plus, voulant obtenir le concours du comte de Flandre, Robert II, dans la lutte qu'il avait à soutenir contre son fils rebelle, il lui céda la seigneurie de Cambrai et quelques autres fiefs du diocèse. Robert en profita pour installer Odon dans la ville épiscopale.

Après la mort de Henri IV, le prélat schismatique continua ses démarches ; il se rendit à la cour de Henri V pour se plaindre des empiétements du comte de Flandre et de l'installation d'Odon. Il fit si bien, qu'il décida le roi à marcher contre le comte Robert. L'expédition aboutit à un traité de paix, aux termes duquel le comte pouvait conserver les fiefs cédés jusqu'à ce que le roi eût établi à Cambrai un évêque de son choix. Henri se rendit alors à Cambrai; à son approche, l'évêque Odon, la majeure partie du clergé et du peuple s'enfuirent. Après son départ, Odon voulut rentrer dans la ville, mais les Cambraisiens s'y opposèrent. Le pieux évêque alla s'établir alors au monastère d'Anchin, d'où il gouverna son diocèse;

Gaucher avait renoncé à ses revendications. Odon mourut en 1113.

Quand il se fut retiré du monde pour se consacrer à la vie religieuse, Odon dit adieu aux arts libéraux, à la poésie, à l'astronomie et à la dialectique, pour s'adonner entièrement aux choses saintes. Dans les écrits postérieurs à cette époque, il n'abandonne pas ses opinions philosophiques, mais il s'occupe presque exclusivement de sujets ayant trait à la foi et à la religion. L'ardeur fougueuse qu'on voit se manifester dans sa vie, son austérité, la rigueur qu'il déploie d'abord envers ses élèves, puis envers ses religieux, et dont les biographes nous donnent quelques exemples, se retrouvent aussi dans sa tendance mystique.

Ses ouvrages ont été publiés au tome CLX de la *Patrologie latine* de Migne, dans l'ordre suivant :

1° *Expositio in canonem Missæ* (c. 1053). L'écrit est précédé d'un prologue à Odon, moine d'Afflighem. C'est une explication claire et détaillée des prières liturgiques du canon et du symbolisme qu'elles renferment. La doctrine de la transsubstantiation y est clairement exposée (*dist.* 3ª). Beaucoup d'éditions ont été faites de cet ouvrage.

2° *De Peccato originali libri tres* (c. 1071). C'est la production la plus importante du génie littéraire d'Odon. C'est là que nous trouvons aussi ses opinions réalistes le plus nettement formulées.

Le problème scolastique était primitivement, nous l'avons vu, une question de logique et de métaphysique; mais les solutions qu'il amenait avaient des conséquences dans tout le domaine de la philosophie et de la théologie. C'est à la tendance conceptualiste de Bérenger qu'on attribue sa théorie sur l'eucharistie; le nominalisme de Roscelin engendra sa doctrine sur la Trinité; le réalisme fut appliqué, en psychologie, à la grande question de l'origine de l'âme, au problème connexe, en théologie, de la transmission du péché originel, à la question tellement discutée de l'origine du mal.

Pour Odon, les universaux sont les substances réelles des choses; ils restent toujours ce qu'ils sont, de quelque manière que varient les individus; mais l'universel est tout entier dans chaque individu de sa catégorie; sans se diviser, sans se multiplier, il demeure invariablement le même et immuable. Le mal n'est pas quelque chose de réel, comme le prétendent les manichéens; il n'est rien, puisque Dieu ne l'a pas produit. C'est une privation. Le péché se trouve dans la volonté de l'homme qui est privée de justice. L'esprit raisonnable peut seul le commettre. Dès lors, comment le péché peut-il avoir été transmis? Odon rejette le traducianisme [1] et adopte le créatianisme, ce qui augmente la difficulté; mais, conséquent avec lui-même, il enseigne que toute la nature humaine a péché dans nos premiers parents. Évidemment, la nature elle-même n'a pas péché, c'est la personne; mais la nature humaine, composée de corps et d'âme, étant commune et propre à chacun d'eux, la faute qu'ils ont commise est commune à tout le genre humain, leur péché personnel est devenu un péché de nature.

3° *Disputatio contra Judæum Leonem nomine, de adventu Christi Filii Dei* (c. 1103). C'est la reproduction d'un dialogue d'Odon avec un juif. Odon expose au juif les différentes raisons de l'avènement du Christ. Il a recours aux raisonnements philosophiques plutôt qu'aux preuves d'autorité.

4° *De Blasphemia in Spiritum Sanctum* (c. 1111). Le prologue de cet écrit prouve qu'il a été composé à Anchin. L'ouvrage explique les antilogies apparentes qui se trouvent dans les différents évangiles, à propos du blasphème contre le Saint-Esprit. — A Anchin surtout, la lecture des livres saints faisait ses délices. Il écrivit, dans le genre du précédent ouvrage :

[1] Au troisième livre, Odon expose aussi la doctrine du traducianisme, et il ajoute : « Propagatores animarum ideo libenter apposui, ut undique » visis omnibus, facilius occurrat quod eligatur, et inter apposita multa, » libere veritatis auctoritas emineat et ipsorum appositorum consideratio » lenis appareat ».

5° *De Canonibus Evangeliorum* (c. 1117). C'est aussi sur des sujets scripturaires que roulent les *homélies*, les *conférences* et les *paraboles* qu'on lui attribue. On cite de lui des homélies sur la Chananéenne et la passion du Sauveur. La Patrologie reproduit :

6° *Homilia de Villico iniquitatis* (c. 1121).

7° *Liber sive homilia de villico iniquitatis* (c. 1131). De l'avis de Martène [1], la seconde est l'œuvre d'Odon ; la première est douteuse.

II. Rupert de Deutz, exégète mystique.

Rupert de Deutz s'appliqua davantage encore à l'étude de l'Écriture sainte. Ses écrits présentent cette particularité remarquable, que sous des titres dogmatiques ils s'occupent avant tout d'exégèse. Rupert poursuit l'impulsion mystique d'Odon dans sa tendance générale et le choix de ses sujets. Il prépare l'avènement de Hugues, mais ses conclusions sur le problème scolastique, par rapport à l'existence du mal, lui suscitent des différends avec le fondateur de l'école de Saint-Victor. C'est par son exégèse mystique qu'il aplanit la voie ; on peut voir en lui le premier fauteur de ces interprétations quintessenciées qui remplirent, dans la suite, les ouvrages du moyen âge, qui engendrèrent le dégoût du naturel et rendirent la simplicité insipide. Mais chez lui le système est encore en germe, et la lecture de ses écrits pleins d'onction est encore attrayante.

Rupert [2] naquit probablement à Liège ou dans les envi-

[1] Migne, CLX, 1127.

[2] Sur Rupert, voir *OEuvres de Rupert,* éd. Migne, CLXVII-XX. — Rupertus, *De incendio Tiutiensi et de Cunone episcopo Ratisponensi ;* éd. Jaffé, dans Pertz, *Mon., SS.*, XII, 624. — *Reineri monachi Sancti Laurentii Leodiensis opera ;* éd. Arndt, *ibid.*, XX, 554. *De ineptiis cujusdam idiotæ libellus*, ibid., 595. — Voir aussi *Dissertatio chronologico-historica de vita et scriptis Ruperti,* Migne, *P. L.*, CLXX, 703, extrait de l'*Hist. litt. de France,* XI, 422. — Rocholl, *Rupert von Deutz,* Gütersloh, 1886, etc.

rons; dès son enfance il fut offert à l'abbaye de Saint-Laurent, où l'abbé Bérenger prit soin de le former à tous les exercices de la vie monastique. Le moine Héribrand, qui plus tard fut le successeur de Bérenger, s'occupa de son éducation scientifique. Malheureusement le jeune homme était d'un esprit obscur, tardif, épais; l'instruction semblait glisser sur lui plutôt que le pénétrer; il s'en désolait. Il demanda au Seigneur, par l'intermédiaire de Notre-Dame, de lui ouvrir l'intelligence; sa prière fut miraculeusement exaucée; il reçut le don de sagesse et d'intelligence des livres saints [1]. Rupert fit profession de la règle de Saint-Benoît sous l'abbé Bérenger, et « com-
» mença à écrire sur quelques sujets de peu d'importance,
» en vers, à la manière des écoliers, se donnant beaucoup de
» peine pour produire très peu. Le moment n'était pas encore
» venu de traiter les saintes Écritures selon la méthode ecclé-
» siastique, car il n'avait pas encore reçu l'ordination sacer-
» dotale [2]. »

Les écrits qu'il composa pendant cette période sont en grande partie perdus ou ne sont conservés que par fragments; ils nous sont connus par la relation de l'auteur lui-même et celle de Regnier, moine de Saint-Laurent à Liège. Ce sont :

1° Deux hymnes, de mètre différent, en l'honneur du Saint-Esprit. L'hymne *Deus meus et Dominus* (Migne, CLXVIII, 1633) est un hommage de reconnaissance en même temps qu'une intercession adressée au Maître de la sagesse;

2° *De diversis scripturarum sententiis,* perdu;

3° Une poésie sur l'incarnation du Fils de Dieu, perdue également;

4° *Chronica S. Laurentii Leodiensis.* Cette histoire rapporte ce qui s'est passé d'intéressant dans l'église de Liège, sous

[1] Sur la Vierge de Rupert, voir Daris, *Not. hist. sur les églises du dioc. de Liège,* XI, 91. — Cette tradition n'est pas fondée sur l'assertion de Rupert, qui pourtant parle de plusieurs visions dont il a été favorisé. Voir *Lib.* XII *in Matth.*

[2] *Lib.* XII *in Matth.*, Migne, CLXVIII, 1600.

l'épiscopat d'Éracle jusqu'à celui d'Otbert (959-1116), et la fondation du monastère par Éracle. Elle était en cinq livres, dont les deux derniers seulement nous ont été conservés. Éditée d'abord par Martène et Durand, dans leur ouvrage : *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio* (IV, 1034), elle le fut plus parfaitement dans les *Monumenta Germaniæ historica* par Wattenbach (*SS.*, VIII, 261). Elle est reproduite dans la Patrologie de Migne (CLXX, 671). Le moine Regnier l'a continuée (*Mon., SS.*, XX, 559. Éd. Arndt);

5° Un poème sur le même sujet, édité en 1886, par Dümmler dans le *Neues Archiv des Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* (XI, 178) et par Hauréau, dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques* (XXXI, 2me p., 165);

6° Une vie de saint Augustin, qui se trouve dans le manuscrit n° 9368 de la bibliothèque de Bourgogne à Bruxelles. Le titre en est : *Vita S. Augustini, quam composuit magister Robertus, abbas Tuiciensis et monachus hujus loci* [1];

7° La vie de sainte Odile, l'éloge du martyr Thiébaut et du confesseur Goar, etc. Nous n'avons pu retrouver ces écrits.

Or, en ce temps-là, le schisme divisait l'Église de Liège, et la lutte entre l'empire et la papauté, à propos des investitures, était arrivée à son apogée. Rupert embrassa avec ardeur la cause pontificale et s'éleva violemment contre les profanateurs et les simoniaques de son Église. En 1095, il fut exilé, avec les moines de Saint-Laurent, par Otbert, partisan de Henri IV et de Guibert; c'est alors qu'il composa, contre le schismatique prélat, le poème dont nous avons parlé [2]. Bien plus, quoiqu'il fût arrivé à l'âge de la prêtrise, il ne voulut pas être ordonné

[1] *Catalogus codicum hagiographorum bibliothecæ regiæ Bruxellensis*, pars I, tomus II. Bruxelles, 1889, p. 328.

[2] Voir *De incendio, etc.*, éd. Jaffé, dans Pertz, *Mon., SS.*, XII, p. 624.

par Otbert, de crainte de communiquer avec un schismatique [1]. La mort de l'empereur (1106) qui mit fin à la discorde, une vision céleste qu'il eut vers cette époque, et les instances de Bérenger triomphèrent enfin de ses répugnances, et il consentit à recevoir la prêtrise, honneur dont il se reconnaissait pourtant indigne [2].

Environ trente jours après son ordination sacerdotale, Rupert se sentit si rempli de l'esprit de Dieu, qu'il craignit pour la dissolution de son âme avec le corps [3]. Mais ce torrent de délices spirituelles s'arrêta et se ralentit insensiblement. Dès lors, il commença à instruire de vive voix et par écrit, ne se trouvant pas libre de se taire. Il s'acquit une si grande renommée par ses enseignements, que l'abbé Wibaud de Stavelot vint à Liège pour écouter ses leçons [4]. C'est à Liège aussi qu'il commença ses publications.

Le premier de ses ouvrages fut le *Traité des Offices divins*, qu'il appelle « les prémices de toutes ses œuvres » : *de divinis officiis* (Migne, CLXX, 9). Quoiqu'il l'eût commencé en 1111, il ne le rendit public qu'en 1126, et le dédia à Cunon, évêque de Ratisbonne. — L'ouvrage est divisé en douze livres; Rupert y explique le symbolisme des offices de l'Église, comme l'avait fait Odon dans l'explication du canon de la messe. Au huitième livre, il raconte que le jour du vendredi saint de l'an 1111, l'abbé Bérenger se trouvant à l'autel, écoutait le chant de l'antienne : « Mulieres sedentes ad monumentum », quand tout à coup la ceinture dont il était étroitement serré tomba à ses pieds, et il entendit une voix faible qui lui disait : « Sic potuit clauso Christus prodire sepulcro ». L'auteur développe l'institution des sept heures canoniales, indique le temps auquel ces offices doivent être récités, et en tire les raisons des différentes circonstances de la vie et de la mort de Jésus-Christ

[1] *Lib.* XII *in Matth.*, Migne, CLXVIII, 1600.
[2] *Ibid.*, c. 1602.
[3] *De læs. Virg. Ep. Wibald.*, Migne, CLXX, cc. 554 et suiv.
[4] Lettre dédic., CLXX, c. 10.

rapportées dans l'Écriture. C'est aussi de l'Écriture qu'il prend les explications mystiques des ornements pontificaux et sacerdotaux. Puis il parcourt, selon l'ordre du temps, toutes les fêtes de l'année, suivant, dans les explications qui sont presque toujours morales ou mystiques, la disposition de la liturgie romaine. Il établit aussi l'unité de substance et la trinité de personnes en Dieu par l'autorité de l'Écriture sainte et par des raisonnements théologiques [1].

C'est probablement à Liège aussi qu'il composa son *Commentaire sur Job* (CLXVIII, 963) en dix livres, puisque, selon l'avis qu'il donne dans la lettre dédicatoire du premier [2], c'est dans ses premiers écrits qu'il faut ranger ceux qu'il a composés « sine splendore cujusque tituli ». Ce n'est qu'un abrégé des commentaires de saint Grégoire le Grand sur le même sujet. L'auteur avertit quand il va passer de l'explication littérale à l'explication allégorique ou morale, précaution qu'il ne prend pas ailleurs.

Par ses explications sur l'Écriture sainte, et à cause de la renommée qu'il en avait acquise, Rupert ne tarda pas à se faire des envieux. L'abbé Bérenger se fit son protecteur et prit son parti contre ses adversaires. Vers l'an 1113, se voyant proche de sa fin, et craignant que Rupert n'eût plus de défenseur à l'avenir, il le recommanda à Cunon, abbé de Sibourg. Le jeune moine s'y rendit. Pendant qu'il y était, vint aussi dans ce monastère un étudiant qui avait suivi les leçons de Guillaume de Champeaux (évêque de Châlons depuis 1113) et d'Anselme de Laon. Il apprit que ces deux maîtres renommés enseignaient que « Dieu veut le mal et qu'il a voulu le péché » d'Adam »: ils distinguaient en Dieu deux volontés du mal, une qui permet, l'autre qui approuve. Ils s'appuyaient sur ce que le péché étant une réalité, Dieu ne serait pas tout-puissant s'il ne pouvait la produire.

[1] Voir le résumé dans Rocholl, *Rupert von Deutz,* Gütersloh, 1886, pp. 57-65.

[2] *Loc. cit.*

Rupert ne put supporter cette doctrine qui lui semblait rappeler celle des hérétiques des premiers siècles. Il écrivit son ouvrage *De la volonté de Dieu : De voluntate Dei liber* (CLXX, 437). Il s'adresse aux deux savants docteurs, et leur dit que s'il avait été à portée d'avoir un entretien avec eux, il se serait enquis si deux maîtres ès-arts pouvaient réellement soutenir une division aussi frivole, entre la volonté de Dieu qui approuve et la volonté qui permet le mal : « La volonté qui permet le » mal est-elle bonne ou mauvaise? leur dit-il; si elle est » bonne, comment peut-elle être une volonté du mal? Et si » elle est mauvaise, comment peut-elle être opposée à la » volonté qui approuve le mal? » Après avoir pressé ses adversaires par ce dilemne qui est un argument *ad hominem*, l'auteur s'en prend à la thèse même; il prouve par l'autorité de l'Écriture que la permission du mal n'est autre chose que la patience de Dieu; ce n'est pas une mauvaise volonté, c'est au contraire une bonté de Dieu qui invite le pécheur à la pénitence. Il explique la manière dont on peut dire que Dieu a enduré certains hommes, et fait tout reposer sur les mystères de la justice divine. Puis il répond à différentes objections tirées de la conciliation de la bonté de Dieu avec la prescience divine, et les résout, après avoir recouru au mot de saint Paul : « O altitudo! », en suivant les enseignements sur la grâce de saint Augustin et des autres Pères, qu'il ne cite pas pourtant. Comme on le voit, il est dans l'opinion d'Odon de Cambrai que le mal n'est rien, qu'il est simplement une privation : « Malum igitur nihil est, cum id facere ille non posset qui » nihil non potest [1] ».

Le livre de Rupert choqua Guillaume et Anselme. Leurs disciples prirent parti contre lui, disant que c'était un ignorant qui, n'étant jamais sorti de son cloître, n'avait jamais vu de si grands maîtres. Anselme écrivit à Héribrand, abbé de Saint-Laurent à Liège, dont Rupert dépendait encore quoiqu'il fût à Sibourg, pour lui expliquer en quel sens il disait

[1] C. 11. — Comp. *de Peccato originali.*

que Dieu veut le mal : « Il veut tout ce qui est, ce qui renferme » aussi des choses mauvaises, non pas qu'il approuve le mal » ou qu'il l'ait pour agréable ».

L'abbé Héribrand cita Rupert devant le doyen de Liège et une réunion de savants. Rupert défendit lui-même sa cause. Il prétendit avoir simplement voulu réprimer la témérité de ses adversaires, enseignant que Dieu approuvait le mal : « Du » reste, leur dit-il, je m'expliquerai plus au long dans un livre » que je compte composer sur ce sujet [1] ». C'est le livre de *la Toute-Puissance de Dieu* (*de Omnipotentia Dei liber I,* CLXX, 453), suite et apologie du précédent. Il y répond aux objections qu'on lui avait faites : « Quoique le mal n'arrive pas par » la volonté de Dieu, il ne s'ensuit pas que Dieu ne soit pas » tout-puissant. La volonté de Dieu étant que tout le monde » soit sauvé, dit-il avec saint Augustin, il n'est pas douteux » que les infidèles agissent contre la volonté de Dieu quand » ils ne croient pas à l'Évangile. La volonté de Dieu n'est pour- » tant pas vaincue par eux : au contraire, ils se privent du » souverain Bien et se jettent dans les supplices éternels. Là, » ils éprouveront les effets de la puissance de Celui dont ils » ont méprisé les miséricordes. Ainsi, la volonté de Dieu » demeure invincible, malgré les contrariétés des méchants. » Partant de là, il établit les vrais principes du bien et du mal : le péché vient de la créature qui, tirée du néant, tend elle-même vers le néant et y retombe ; la bonne volonté qui la porte à Dieu vient de la grâce. — Quelques passages de cet écrit sont difficiles à comprendre et paraissent en contradiction avec d'autres. — Rupert répond à ses adversaires qui lui reprochaient de n'avoir pas voyagé, « comme si, dans les monastères, » il n'y en a pas qui aient de la science ». Il cite l'exemple de saint Augustin ; il avoue ne pas connaître la dialectique et n'en pas faire usage, si ce n'est pour défendre la vérité simple contre le mensonge.

Rupert ne se contenta pas de combattre par écrit les deux

[1] Voir *Prol. lib. de Omnipotentia Dei. — In reg. S. Benedicti.*

docteurs : il fit exprès un voyage en France, en 1117, pour les combattre de vive voix. « Je m'étonne moi-même, a-t-il écrit » plus tard, quand je pense avoir fait tout jeune un si long » voyage, monté sur un âne, accompagné d'un seul domes- » tique, pour disputer avec des maîtres si fameux, en grande » considération par leurs dignités et leurs emplois [1]. » Quand il arriva à Laon, Anselme, le plus fameux de ses adversaires, venait de rendre le dernier soupir; Rupert poursuivit sa route et alla à Châlons-sur-Marne, trouver son autre contradicteur, Guillaume de Champeaux, avec lequel il eut une dispute très vive, « cum quo acerbum habui conflictum ». Il raconte lui-même que, pour prouver sa thèse, son illustre adversaire s'appuya sur quatre textes de l'Écriture sainte, tendant à montrer que Dieu lui-même est cause du mal, et qu'il endurcit le cœur des hommes. Rupert répondit en expliquant le sens de ces passages difficiles, de manière à rapporter toujours à la volonté humaine la cause du mal; il prouva sa manière de voir par un grand nombre d'autres textes de l'Écriture sainte et des Pères, et interpréta dans son sens un passage de saint Augustin : « Non ergo fit aliquid nisi omnipotens Deus fieri » velit », que le saint docteur, dit-il, a employé pour expliquer, d'une façon telle quelle, le refus de secours à Tyr et à Sidon dont parle le Christ [2].

Après cette lutte savante, dont l'honneur semble être resté à Rupert, celui-ci retourna à Liège; mais les inimitiés qu'il s'était suscitées ne firent qu'augmenter, fomentées qu'elles étaient par les partisans des docteurs français. Bien plus, on éplucha ses écrits, on voulut y découvrir des germes d'hérésie. — Le futur fondateur des prémontrés, Norbert, après une conversion éclatante, était entré dans le monastère de Sibourg. « C'était un » homme d'une vie réglée, mais nouvellement converti; d'un » grand nom, mais d'une réputation suspecte; déjà prélat et » prédicateur, mais sans avoir presque jamais été ni soumis,

[1] *Lib.* I *in Reg. S. Bened. P. L.,* CLXX, c. 482.
[2] *Loc. cit.*, cc. 483 et suiv.

» ni disciple [1]. » Ayant lu dans le *Traité des divins offices* un texte de saint Grégoire, que Rupert citait sans le désigner [2], il prétendit que l'auteur enseignait l'incarnation du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge. On lui reprocha d'enseigner que les anges avaient été formés des ténèbres, de s'être séparé de la doctrine de saint Augustin par rapport à la dernière cène [3]. Rupert sut prouver la vanité de ces accusations, et continua à publier ses écrits. C'est à cette époque qu'il faut rapporter son *Commentar. in Evangelium Johannis libri 12* (CLXIX, 201). C'est un des ouvrages que l'auteur a travaillés avec le plus de soin, le mieux écrit, et celui dont on peut tirer le plus de fruit; il est précédé d'une épître dédicatoire à Cunon, dans laquelle il repousse les accusations injustes qu'on portait au sujet de la pureté de sa foi dans l'Eucharistie. Loin d'admettre les sentiments de Bérenger, dit-il, il combat ceux qui, infectés de ses erreurs, soutiennent que le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ n'est qu'un signe d'une chose sacrée : puis il donne un court abrégé de sa doctrine sur l'eucharistie. Cunon était encore abbé de Sibourg, quand Rupert lui adressa cet ouvrage.

Dans un prologue, l'auteur expose le sujet pour lequel saint Jean composa son évangile. Les sept premiers livres sont une espèce de cours de théologie. Le principal but de Rupert est d'établir la divinité de Jésus-Christ; il découvre cette vérité dans chaque verset de l'évangile qu'il commente, souvent d'après le sens littéral, parfois aussi d'après le sens allégorique qu'il affectionne spécialement. Il embrasse une quantité de matières, entasse extraits sur extraits des livres saints, et parcourt si rapidement tout ce qu'il traite, qu'il ne fait d'ordinaire que montrer ce qu'il prétend établir. Le sixième et le septième livre sont consacrés à l'explication du dogme de l'eucharistie : il y enseigne la transsubstantiation, « quod

[1] C'est ainsi que Rupert désigne son censeur. *Lib.* I *in Reg. Bened.*, CLXX, c. 490.

[2] *Lib.* III, c. 11.

[3] *Lib.* I *in Reg. S. Bened.*, loc. cit., c. 492.

» panis in veram substantiam corporis ejus, divina virtute » convertatur [1] ». Il prouve par des raisonnements philosophiques la possibilité de ce changement, puis se propose les objections de « ces grands et sublimes maîtres des enfants, qui » ont plus de goût pour l'académie de Platon que pour la » table vivifiante du Seigneur ». Le reste du livre s'étend sur les autres épisodes de la vie du Christ, en suivant le texte de l'Évangile; Rupert ne témoigne pas une grande estime pour la version des Septante, et croit devoir excuser l'Apôtre qui s'est servi de cette version.

En 1117, Rupert dédia à Cunon, abbé de Sibourg, son livre principal : *De S. Trinitate et ejus operibus, libri 42* (CLXVII, 198). C'est une histoire universelle, en quarante-deux livres, comprenant trois grandes parties, et s'étendant depuis le commencement jusqu'à la fin du monde. Ce n'est pas un ouvrage de polémique, c'est une exposition thétique qu'il fait, pour rendre témoignage à la vérité, « parce que ceux qui lui rendent témoi- » gnage seront certainement couronnés par la vérité. » Rupert y commente les différents livres de l'Écriture sainte, selon le sens littéral et le sens mystique, et en y mêlant des questions dogmatiques et philosophiques.

La première partie *(Origine du monde jusqu'à la chute de l'homme)* expose les œuvres du Père. La deuxième partie *(Chute du premier homme. — Incarnation)* est consacrée aux œuvres du Fils : Rupert montre l'admirable gradation des différentes manifestations, toujours plus apparentes, du Fils de Dieu à l'homme; il distingue six étapes correspondant aux six jours de la création, correspondant aussi à l'histoire du monde, jusqu'à la dernière venue, l'incarnation du Fils de Dieu. Cette exposition est faite en commentaires sur la Genèse et le Pentateuque, Josué, les Juges, les Rois, le livre des Psaumes, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel, Aggée, Zacharie, Malachie, et les quatre Évangiles. Dans toutes les figures de

[1] Voir sur ce sujet la dissertation de D. Gerberon, *P. L.*, CLXVII, cc. 23 et suiv. — Voir aussi Rocholl, *ouv. cité*, p. 239.

l'ancien Testament, l'auteur ne voit que la grande figure du Christ et de son Église, l'antitype du tabernacle de l'ancienne alliance. Il donne un sens mystique aux cérémonies du grand-prêtre, s'abandonne au sens moral dans les livres légaux et s'élève aux plus hautes contemplations dans l'interprétation mystique des Psaumes.

La troisième partie traite des œuvres du Saint-Esprit *(Incarnation. — Résurrection des morts)*. L'homme avait été déchu de son état primitif par le péché; mais Dieu, à cause de la justice d'un seul, Jésus-Christ, a envoyé le Saint-Esprit, qui nous a créés de nouveau et a renouvelé la face de la terre : « Il faut, » dit-il, reconnaître en cette double grâce la gloire d'une » double vie; car, quand l'homme croit en Jésus-Christ et » reçoit le sacrement de baptême, Dieu envoie son Saint-» Esprit, et il est créé : la vieillesse du péché étant détruite, » il devient une nouvelle créature quant à l'âme, et, de plus, » la face de la terre sera renouvelée, c'est-à-dire le corps ter-» restre, vieilli et mort à cause du péché, sera renouvelé au » dernier jour, au jour de la résurrection. » Un traité des dons du Saint-Esprit, ce sujet si cher au mystiques, remplit presque entièrement cette troisième partie.

Dès avant sa prêtrise, Rupert avait formé le projet de faire quelque traité sur l'incarnation, et d'en prendre occasion par un commentaire sur le Cantique des Cantiques. Dans une vision, une voix mystérieuse lui avait murmuré à l'oreille ces deux vers :

Femina mente Deum concepit, corpore Christum,
Integra fudit eum, nil operante viro.

Il le fit dans un ouvrage en sept livres : *In Cantica Canticorum, libri 7* (CLXVIII, 839), qui, en dépit du titre, roule presque tout entier sur les vertus et les prérogatives de la Vierge Marie.

Le 31 janvier 1119, l'évêque de Liège, Otbert, mourut; l'Église fut livrée de nouveau à la division et au schisme. Alexandre et Frédéric se disputaient le siège épiscopal. Frédéric, qui avait été élu canoniquement, se rendit à Cologne avec les témoins

de son élection. Il amena avec lui Rupert que son protecteur Cunon pressait de revenir [1]. Grâce à celui-ci, Rupert entra en relations avec l'archevêque de Cologne, Frédéric, à qui il dédia son commentaire *in Apocalypsin, libri 12* (CLXIX, 827). Dans cet ouvrage, il suit le texte, verset par verset, et, chose surprenante, au lieu d'y voir une prédiction de l'avenir de l'Église, il ne prête à saint Jean que des figures du passé, dans ce livre qui contient « autant de mystères que de » paroles ».

L'abbé Cunon l'engagea à expliquer *les douze petits prophètes;* mais après avoir achevé son commentaire sur Michée, qui est le sixième, l'auteur s'arrêta, incertain s'il continuerait l'ouvrage, dont il semble qu'il était dégoûté parce qu'il ne trouvait que peu de chose sur Jésus-Christ dans les prophètes suivants. Plus tard, excité par Ekkembert, abbé de Corbie en Saxe, il commente les six autres petits prophètes. Il donne, dans l'épître dédicatoire à cet abbé, pour raison de l'interruption de l'ouvrage, que Cunon, le croyant achevé, l'avait obligé à composer le livre intitulé : *De la victoire du Verbe de Dieu.* Ces commentaires sont dans le goût des précédents, mais plus suivis (CLXVIII, 9).

Entre ces deux parties prit donc place : *De victoria Verbi Dei* (CLXIX, 1205) : « Nous appelons, dit-il, la victoire du » Verbe de Dieu, l'effet et l'ouvrage consommé du dessein de » Dieu; ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, » ni les choses présentes, ni les futures, ni la violence, ni ce » qu'il y a de plus haut et de plus profond, ni aucune créa- » ture n'a pu empêcher que Dieu n'ait fait et n'empêchera qu'il » ne fasse selon ce qu'il a résolu. » — L'ennemi à combattre, c'est Satan, le démon; l'occasion du combat, c'est l'homme; le vainqueur, c'est le Christ. Laissant là les allégories et les considérations mystiques, qui attirent d'ordinaire sa principale attention, Rupert écrit en forme d'histoire les guerres du Verbe de Dieu contre le démon, appliquant à son plan les

[1] *Lib.* I *in Reg. S. Bened.* — Voir PERTZ, *Mon., SS.*, XII, p. 627.

principaux événements rapportés dans les livres saints. C'est le livre de Rupert où il est le plus méthodique et s'écarte le moins de son plan. Son écrit se rapproche de celui de Hugues de Saint-Victor sur le même sujet. — Mengoz, chanoine de Saint-Martin à Tours, après avoir lu cet ouvrage, écrivit à Rupert une lettre élogieuse [1], dans laquelle il remercie Dieu, le Père de toute lumière et de tout don parfait, d'avoir ainsi éclairé l'intelligence de l'auteur.

Un moine de Sibourg, Marcward, avait été nommé abbé de Deutz, près de Cologne, pour y rétablir la stricte observance. Il trouva, dans son nouveau monastère, une vie du fondateur, saint Héribert, composée par Lambert, abbé de Saint-Laurent à Liège. Comme elle était fort défectueuse, l'abbé demanda à Rupert de la corriger et de la compléter. Le moine entreprit cet ouvrage, « comme Simon de Cyrène avait accepté la croix » qu'on lui présentait [2] », travailla sur cette ancienne biographie, la compléta, et fit en quelque sorte un ouvrage neuf, *Vita Sancti Heriberti* (CLXX, 389) [3]. Sur des instances semblables de l'abbé Alban et des moines de Saint-Martin, il composa le martyre de saint Eliphe : *Passio Beati Eliphii* (CLXX, 427).

Vers cette même époque, ou peut-être avant, Rupert écrivit à Wibaud, abbé de Stavelot [4], qui lui avait adressé une lettre pour lui demander des explications « de læsione virginitatis » et an possit consecrari corrupta ». Rupert y répondit par son *Liber de læsione Virginitatis* (CLXX, 545). La réponse à la première partie ne paraît pas bien claire, et pour la seconde, Rupert déclare positivement qu'il ne veut rien décider, de crainte de paraître s'écarter du sentiment de saint Jérôme.

Après la mort de Marcward, l'archevêque de Cologne mit à la tête de l'abbaye de Deutz le moine savant et persécuté jusqu'alors. Quelques années plus tard, Guillaume, évêque de

[1] *Epistola Mengoz canonici ad Rupertum,* Migne, CLXX, 701.

[2] Ép. déd. à Marcward.

[3] Les deux vies sont dans le *Recueil des Boll., Act. SS.*, a. d. 16 Mart. — II, 467.

[4] Voir Pertz, *Mon., SS.*, XII, p. 628.

Préneste, vint comme légat du pape en Allemagne; l'abbé Cunon lui présenta les écrits de Rupert, et le prélat emporta à Rome son commentaire sur les six premiers petits prophètes [1]. L'écrivain lui-même se rendit à Rome, pendant le courant de cette année (1124), pour présenter ses ouvrages au pape Honoré II qui venait d'être intronisé. Il visita aussi les moines du Mont-Cassin. Peut-être est-ce cette circonstance et la vue des dissensions qui existaient entre les moines et les clercs, qui l'engagèrent à écrire, après son retour, l'ouvrage intitulé : *In regulam sancti Benedicti* (CLXX, 477). C'est un commentaire sur quelques chapitres de la règle de saint Benoît. Dans le premier livre, il raconte son voyage en France et sa dispute avec les deux maîtres savants sur la volonté de Dieu. Le deuxième livre est une interprétation toute mystique de trois chapitres de la règle de saint Benoît, dans lesquels ce saint règle l'office de la nuit pour les dimanches. Le troisième livre traite du service de l'autel. La règle de saint Benoît ne prescrit rien sur cette matière, et, comme elle recommande beaucoup le travail des mains, quelques-uns prétendaient que pour être conforme à leur règle, les moines ne pouvaient pas entrer dans la cléricature. Rupert montre qu'ils peuvent fort bien recevoir les saints ordres. Quant au travail des mains, il n'est pas absolument nécessaire pour le salut; sans doute, Rupert est loin de blâmer la pauvreté et de favoriser ou d'excuser l'oisiveté, mais il croit que le service des autels est l'occupation la plus avantageuse et la plus conforme à l'esprit du fondateur. Après s'être tenu sur la défensive, Rupert devient agresseur, attaque les religieux qui veulent se distinguer par la couleur de leurs habits, parmi lesquels il veut, sans aucun doute, désigner Norbert. Enfin, dans le quatrième livre, il blâme les discussions qui existaient entre les clercs et les moines, dont les uns disaient : « Je suis à Augustin », et les autres : « Je suis » le fils de Benoît ». « C'est faire schisme, dit-il, que d'avoir » de semblables contestations. » Il traite différents sujets de

[1] *Prol. de glorific.*

discussion entre clercs et moines, et examine entre autres la question de savoir si un chanoine régulier a le droit d'être investi du bâton pastoral. Rupert résout négativement la question, en s'appuyant sur une lettre de l'archevêque de Cologne, Frédéric, qui blâmait cet usage nouveau. Il explique ensuite la signification du bâton pastoral, et termine par ce vers, qui contient une explication mystique de la crosse de l'abbé :

Collige, sustenta, stimula : vaga, morbida, lenta.

Ce sujet brûlant fait l'objet de plusieurs autres ouvrages de Rupert : *Altercatio monachi et clerici* (CLXX, 537); cinq livres de dialogues *de Vita vere apostolica* (ibid., 609); *Epistola Roberti abbatis qua ratione monachorum ordo præcellit ordinem clericorum, ad Licelinum canonicum* (ibid., 663), et enfin sa *Lettre à Évrard de Brunsvillers* (ibid., 541). Ces trois derniers ouvrages sont douteux [1].

L'abbé Cunon était devenu archevêque de Ratisbonne (1126). Sur ses pressantes sollicitations, l'abbé de Deutz continua ses commentaires. Il lui dédia son ouvrage *In Matth. De gloria et honore Filii hominis* (CLXVIII, 1307). L'évangile de saint Mathieu lui sert de thème; il en fait un commentaire suivi jusqu'au chapitre XII, 30, puis passe à la passion du Sauveur. Plus que dans ses autres ouvrages, on voit ici son penchant dominant : « l'allégorie, dit-il lui-même, me plaît plus que le » sens littéral [2] ». Et de fait, l'ouvrage tout entier n'est qu'une allégorie continuelle sur les quatre animaux d'Ezéchiel. Leurs quatre faces, ce sont les quatre grands mystères de Jésus-Christ : son incarnation, sa passion, sa résurrection et son ascension. Rupert témoigne avec une sorte de crainte à son ami Cunon, qu'il a fait l'expérience, quoique faiblement, de la manière dont Dieu se communique aux âmes saintes. Il a ressenti l'impulsion de la grâce divine, et personne ne peut l'empêcher d'écrire les

[1] Voir Rocholl, *ouv. cité,* pp. 310 et suivantes.
[2] C. 6.

célestes éclaircissements qu'il a sur les mystères des livres saints; il rapporte avec modestie plusieurs circonstances de sa vie, et en particulier diverses visions qu'il a eues. C'est avec une grande répugnance qu'il le fait, et par respect pour le saint nom de la Trinité que Cunon avait employé pour le déterminer à écrire. Il fait l'éloge de son saint ami.

Pendant que Rupert était occupé à cet ouvrage, l'évêque de Cologne l'engagea à travailler sur les livres des Rois. Rupert le fit et composa son livre *de Glorioso rege David*, commentaire sur les livres des Rois; il se trouva « dans la nécessité de » donner la moitié de son cœur à l'un, et la moitié à l'autre des » ouvrages ». Cet ouvrage est encore en manuscrit, d'après Jaffé [1]; peut-être est-il perdu.

Le mouvement qui s'était manifesté en Occident depuis le commencement des croisades, s'était tourné contre les juifs; le peuple était surexcité contre eux, les savants les poursuivaient dans leurs écrits : nous avons vu, parmi les écrits d'Odon, sa dispute avec le juif Léon; Pierre de Clugny écrivit son livre contre les cœurs durs des juifs; Richard de Saint-Victor, ses deux livres sur l'Emmanuel; Gilbert de Chartres, Humbert de Westminster les attaquèrent également. L'abbé Rodolphe de Saint-Trond demanda à Rupert qu'il écrivît un livre sur le même sujet Rupert le fit dans un *dialogus inter Christianum et Judæum*, qui porte aussi le titre : *Annulus* (CLXX, 559). Son but est de montrer que l'ancien Testament a disparu, pour faire place au nouveau, et que c'est par le Christ seulement qu'ont peut arriver au salut.

Cunon, qui avait vu cet ouvrage, en fut fort satisfait; il pria l'auteur de continuer le même sujet et de combattre la perfidie des juifs en prouvant le mystère de la Trinité par des textes de la sainte Écriture admis par eux comme canoniques.

[1] Pertz, *Mon.*, *SS.*, XII, p. 629 : « Istud opus nondum est editum. » — Voir Rocholl, *ouvr. cit.*, p. 311, attest. de Wattenbach. — Cave, *Script. eccl. hist. litt.*, Londres, 1688 : « Nunc interiisse videtur. » Voir Rocholl, *ouvr. cit.*, p. 330.

Rupert le fit dans son livre : *De glorificatione Sanctæ Trinitatis et processu Spiritus Sancti* (CLIX, 13). La seconde partie renseignée dans le titre n'est traitée qu'implicitement par la preuve de la trinité des personnes. — Le mystère de la Trinité est un trésor inappréciable caché dans un champ : ce champ, ce sont les livres de l'ancien Testament; mais ce trésor n'est caché que pour ceux qui sont indignes de le découvrir. L'auteur expose les œuvres de la Trinité, des anges et des hommes : il montre les opérations secrètes de l'Esprit-Saint dans l'âme des fidèles, et prouve par deux visions qu'il se manifestait encore alors d'une manière sensible. Dans tous les justes, l'Esprit-Saint opère de deux manières : par l'infusion de ses dons et par la rémission des péchés. Seulement, tandis que les justes de l'ancien Testament recevaient les dons du Saint-Esprit avant d'obtenir la rémission de leurs péchés, ceux du nouveau sont d'abord purifiés, et reçoivent ensuite l'abondance des grâces. L'auteur explique divers passages de l'ancien Testament, et principalement des Psaumes. Trois choses concourent à rendre l'homme l'image de Dieu : la foi, l'espérance et la charité; à ce point de vue, Salomon a composé trois livres : les Paraboles ou les proverbes pour instruire la foi, l'Ecclésiaste pour fortifier l'espérance, le Cantique des Cantiques pour augmenter la charité. L'auteur adresse à la Trinité une prière fervente, pour demander une augmentation de ces trois vertus éminentes. Le plan qu'il suit dans cet ouvrage, bien gardé dans le commencement, l'est beaucoup moins à la fin.

Le 25 mai 1128, un malheur frappa l'abbé de Deutz : un vaste incendie se déclara dans son monastère. Le feu, trouvant dans les moissons récoltées un élément propice, s'accrut bientôt dans des proportions formidables; le Rhin en resplendit dans son cours, et Cologne fut illuminée de ses clartés sinistres. L'épouvante régnait parmi les moines, et l'abbé lui-même n'en était pas exempt. Un frère courut au sanctuaire, y prit un corporal, et, le fixant à une longue perche, essaya de conjurer le feu par ce pouvoir surnaturel. Efforts vains! Le corporal resta intact, mais la perche brûla et le feu continua

son cours dévastateur. Bientôt il s'étendit à l'église paroissiale de Saint-Urbain; le curé, appelé Étienne, se souvenant qu'il avait laissé dans le tabernacle le corps du Sauveur, passa à travers les flammes et les débris de la charpente tout enflammée, et courut à l'endroit où la sainte hostie se trouvait renfermée dans une boîte de bois. Miracle surprenant! l'hostie était intacte et tout ce qui l'entourait avait été consumé par le feu. Le curé, rempli de joie, apporta la précieuse boîte à Rupert. Pour conserver le souvenir du miracle, celui-ci fit placer la boîte et le corporal conservés miraculeusement, sur un autel. Au-dessus de la boîte, on mit cette inscription : « Hoc corpus Domini, flammas in pyxide vicit ».

Voilà ce que raconte le pieux abbé dans un petit ouvrage qu'il composa peu de jours après : *De incendio oppidi Tuitii* ou *Liber aureus de incendio Tuitiensi* (CLXX, 333. — Pertz. *Mon.*, *SS.*, XII, 624, édit. Jaffé). C'est une allocution adressée aux religieux de son monastère, une exhortation à la soumission aux ordres de Dieu et à la reconnaissance pour la protection dont Il les avait entourés. Il ne dissimule pas l'inquiétude qu'il a eue de voir se consumer ses ouvrages, surtout ceux qu'il n'avait pas rendus publics encore, inquiétude qui fit place à la joie quand il sut que son *Traité de la glorification de la Trinité* avait été préservé des flammes.

Cet accident lui donna l'occasion de publier, quelque temps plus tard, ses deux livres *de Meditatione mortis* (CLXX, 357). « La considération de la mort, dit-il, est utile et salutaire à » cause de la crainte qu'elle inspire des jugements de Dieu; » mais là ne doit pas se borner la considération du sage : » toutes les souffrances de cette vie, et la mort qui en est le » terme doivent être considérées comme des instruments de » vie et de salut que Dieu met dans la main de l'homme pour » qu'il en fasse un bon usage avec le secours de la grâce. »

Voici enfin le dernier fruit de la plume de Rupert. C'est le *Commentaire sur l'Ecclésiaste de Salomon* (CLXVIII, 1197), partagé en cinq livres. Il le composa dans sa vieillesse, et l'adressa au moine Grégoire, qui l'avait engagé à faire ce tra-

vail en suivant le texte « de notre version, c'est-à-dire le texte » hébreu ». L'examen que fit Rupert le convainquit de la justesse de la réflexion du moine sur l'imperfection de la version des Septante. Ce commentaire est, de tous ceux de Rupert, le plus suivi, le plus littéral, celui où il donne le moins dans l'allégorie, quoiqu'il n'en soit pas exempt.

Rupert mourut en 1135. Sur sa tombe on marqua l'inscription :

« Anno Domini M.C.XXXV, quarto nonas Martii, obiit vene-
» rabilis pater ac Dominus Rupertus, abbas hujus monasterii,
» vir doctissimus atque religiosissimus, ut in libris suis, quos
» edidit, claret apertissime [1] ».

La plupart de ses ouvrages, dont plusieurs déjà avaient été imprimés séparément, furent recueillis en trois volumes in-folio, à Cologne, en 1533, 1566 et 1577, chez François, Arnold Birckmann, et leurs héritiers. Arnold Mylius, voyant ces éditions épuisées, en fit une nouvelle en deux volumes in-folio, en 1598 et 1602, à Cologne. Elle fut suivie de l'édition de Mayence, Herman Mylius, en 1631; de celle de Paris, Charles Castellain, en 1638, et de celle de Venise en 1752. Mais la meilleure et la plus étendue est celle qu'on trouve dans les tomes CLXVII, VIII, IX et CLXX de la Patrologie de Migne [2].

Nous avons suivi l'ordre historique dans l'énumération des écrits; le résumé que nous en avons donné prouve qu'il est difficile de les ranger en classes logiquement distinctes. Tous manifestent la même tendance et s'occupent exclusivement d'exégèse, à l'exception des ouvrages *sur la Volonté et la Toute-Puissance de Dieu*. Quelques questions dogmatiques sont habilement traitées, mais un grand nombre d'autres, celles-là mêmes qui occupaient alors les esprits, ne sont pas même effleurées. On a dit avec raison que Rupert avait voulu rame-

[1] Ms 9737-38 de la Bibl. roy. de Brux. — Voir *Catalogus codicum hagiographorum*..., pars I, tomus II, p. 349.

[2] Voir Rocholl, *ouv. cité*, p. 324.

ner toute la théologie à l'explication des livres saints ; la révélation est son point de départ, l'Écriture sainte est tout pour lui. En comparaison de ce livre sacré, Aristote et Platon, Homère et Virgile, tous les auteurs profanes ne sont rien : c'est un trésor caché qu'il faut découvrir et tâcher d'exploiter. La théologie n'est pas encore systématisée, mais les bases sur lesquelles Hugues de Saint-Victor pourra établir son système sont posées.

A ce point de vue, comme aussi au point de vue de l'exégèse mystique, Rupert peut être considéré comme le précurseur de l'illustre Victorin, mais son génie, moins spéculatif que celui de Hugues, le rapproche aussi de Bernard de Clairveaux. Il n'entre pas dans notre cadre de traiter ici la mystique du saint fondateur. Son influence s'exerça sur notre contrée, qu'il visita plusieurs fois, et la légende rapporte que c'est en Belgique qu'il fut favorisé du plus grand des miracles ; mais il n'appartient pas, par son origine, à notre pays. Qu'il nous suffise de dire que, basée tout entière sur l'amour divin, sa mystique accorde plus de part au sentiment et connaît mieux les suavités de la contemplation, qu'elle sait pourtant allier aux polémiques scientifiques les plus ardues.

Rupert de Deutz a la même tendance, à un moindre degré ; il accorde beaucoup à la grâce divine, et ses écrits respirent une piété suave et douce. Quand il sentait que la grâce divine diminuait en lui, nous dit le moine Regnier, il se prosternait devant son crucifix et demandait instamment l'intelligence des saints livres. Alors, éclairé d'une lumière resplendissante, il entendait ce que le Seigneur disait en lui, il se levait et dictait à ses écrivains ce que l'inspiration céleste lui avait communiqué, et telle en était l'abondance que deux ou trois copistes avaient peine à prendre tous ses discours [1].

Hugues accorde une plus grande part à la raison : il condamne la raison dans laquelle il n'y a pas de cœur, mais il

[1] Reineri, *De ineptiis cujusdam idiotae libellus*, éd. Arndt, *Mon. SS.*, XX, 596.

condamne également le cœur dans lequel il n'y a pas de raison. Il aime saint Bernard, mais ne craint pas de le mettre en demeure de s'expliquer. Il félicite l'âme avide de contemplations, mais il veut qu'elle suive dans ses élans une route régulière et déterminée, et loin de mépriser l'ordre naturel, c'est par là qu'il commence [1].

DEUXIÈME GROUPE. — **III. Hugues de Saint-Victor.**

Il y avait, hors des murs de Paris, un petit prieuré dépendant de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille ; c'est là que s'était retiré, fatigué du monde et des disputes, le célèbre Guillaume de Champeaux, chef du réalisme [2]. Sa réputation le suivit dans sa retraite, et bientôt, au commencement du XII[e] siècle, l'école de Saint-Victor avait acquis une brillante renommée. Hugues y arriva vers l'an 1118, et contribua, pour beaucoup, à son éclat.

On a beaucoup discuté sur la patrie de Hugues, mais il paraît certain qu'il naquit dans le voisinage d'Ypres. Voici comment en parle l'*Histoire littéraire de France* [3] : « Robert du » Mont, qui écrivait environ cinquante ans après sa mort, » assure qu'il était Lorrain, *Magister Hugo Lothariensis*. Un » ancien manuscrit de l'abbaye d'Anchin, dont le père Mabil- » lon accepte le témoignage, met sa patrie dans le territoire » d'Ypres. Ces deux autorités, suivant le docte bénédictin, » sont faciles à concilier, en disant que, la Flandre étant limi- » trophe de ce qu'on appelait autrefois la Lorraine, un homme

[1] Michaud, *ouv. cité*, p. 399.

[2] Voir Hugonin, *Essai sur la fondation de l'école de Saint-Victor de Paris*. Migne, *P. L.*, CLXXV, xv. — *Étude critique des œuvres de Hugues de Saint-Victor*. Ibid., xcix. — *Notice sur Hugues de Saint-Victor*. Ibid., cxxv, extraite de l'*Histoire littéraire de France*, XII, 1. — *Noticia Fabricii*. Ibid., cxxxvii. — Hauréau, *Catalogue des œuvres de Hugues de Saint-Victor*. Ibid., cxli. — *Vita Hugonis Victorini in qua inseritur epistola Osberti de morbo et obitu Hugonis*. Ibid., clix.

[3] XII, 1 et 2, Migne, CLXXV, cxxv.

» né sur les confins de ces deux provinces pouvait être indif-
» féremment appelé du nom de l'une ou de l'autre... Le senti-
» ment de dom Mabillon nous paraît le mieux fondé, surtout
» depuis la découverte d'un nouveau manuscrit, faite à l'abbaye
» de Marchienne par dom Martène et dom Durand. Ce monu-
» ment, égal à celui d'Anchin pour l'antiquité, porte non
» seulement que Hugues naquit aux environs d'Ypres, mais de
» plus qu'il fut transféré dès l'enfance en dehors de sa patrie »;
ce qui correspond à l'assertion de l'écrivain lui-même : « Ego
» a puero exulavi, et scio quo mœrore animus arctum ali-
» quando pauperis tugurii fundum deserat [1]. » Il fut placé chez les chanoines réguliers d'Hamersleben en Saxe, où il s'appliqua avec zèle à l'étude des lettres, ne négligeant aucune des connaissances qui forment les savants [2]. Ses études achevées, il prit le parti de renoncer au monde, et, ayant entendu parler des progrès merveilleux de l'abbaye naissante de Saint-Victor à Paris, il résolut de s'y fixer. L'abbé Gilduin, qui gouvernait alors l'abbaye, le reçut avec joie. Hugues suivit les leçons du prieur Thomas, qui professait alors la théologie, et, plus tard, il le remplaça dans la direction de l'école, après avoir été quelque temps son collègue. Il s'acquit bientôt une grande réputation de philosophe et de théologien; l'éminence de sa doctrine lui attira des disciples célèbres. Saint Thomas le regardait comme son maître; on l'appelait *un second saint Augustin* ou *la langue de saint Augustin,* parce qu'il s'était appliqué plus spécialement à la lecture des écrits de ce Père de l'Église [3]. Entièrement occupé des exercices de la vie religieuse et de l'étude, il ne fut élevé à aucun grade de supériorité à Saint-Victor. Il ne figura pas non plus, à l'exemple de plusieurs savants de son siècle, dans les affaires de l'Église et de l'État; se parta-

[1] Voir dans Preger, *Geschichte der deutschen Mystik,* I, p. 227, les arguments apportés en faveur de l'opinion contraire et l'explication qu'on essaie de donner à ce texte tiré du livre *De erud. did.,* l. III, c. 20. Migne, *P. L.*, CLXXVI, 778.

[2] *De erud. did.*, VI. c. 3, *P. L.,* CLXXVI, c. 800.

[3] *Hugonis vita*, c. CIX.

geant entre l'étude des belles-lettres, des beaux-arts, de l'Écriture sainte, de la philosophie, de la théologie, de l'histoire sacrée et profane, Hugues se trouva en état d'écrire sur toutes sortes de matières, car il avait l'esprit très pénétrant et une grande facilité pour écrire comme pour parler. Sa carrière fut beaucoup moins longue que la multiplicité de ses écrits ne semble l'annoncer. L'excès de travail contribua sans doute à l'abréger. Il mourut à l'âge de 44 ans, probablement le mardi 11 février de l'an 1142.

Osbert, son confrère et ami, qui l'assista dans ses derniers moments, nous a laissé une relation courte, mais édifiante, de sa mort. « Après lui avoir administré l'extrême-onction, dit-il, » je lui demandai s'il ne voulait pas recevoir encore le corps » du Sauveur. Bon Dieu ! répondit-il, vous me demandez si » je veux recevoir mon Dieu ! Courez au plus vite à l'église, » et apportez-moi le corps du Seigneur ! Ce qui étant fait, je » lui dis, avant de lui donner ce sacrement : adorez le corps » de votre Maître. A quoi il répondit en se levant : J'adore le » corps de mon Seigneur, et je le reçois comme mon salut[1]. » Témoignage de sa dévotion et de sa foi à l'Eucharistie !

Les ouvrages de Hugues ont été imprimés en trois volumes in-folio : à Paris en 1526, à Venise en 1588, à Cologne en 1617, à Rouen en 1648, par les chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris, chez Jean Berthelin. Les tomes CLXXV, CLXXVI et CLXXVII de la *Patrologie latine* de Migne reproduisent l'édition de Rouen, mais avec des modifications assez considérables. Des préfaces et des explications y ont été ajoutées, et les matières ont été distribuées dans un meilleur ordre. Les œuvres sont divisées en quatre parties : la première renferme les œuvres exégétiques ; la deuxième, les œuvres dogmatiques ; la troisième, les œuvres mystiques ; la quatrième, les épîtres.

Un caractère propre aux écrits de Hugues, et qui ne se

[1] *Hugonis vita*, c. CLXII.

retrouve guère dans les écrits des autres mystiques, c'est qu'il est didactique. Il pose lui-même à la base de ses études l'ordre qu'il veut y suivre, et s'explique fort nettement sur sa méthode. Ses principes sont développés surtout dans le *Didascalicon*, ou *Eruditionis didascalicæ libri VII* (CLXXVI, 741). Dès le début, il annonce son dessein en ces termes : « Deux points sont » essentiels pour apprendre les sciences : la lecture et la » méditation. Il y a trois choses à observer pour la lecture : la » première est de savoir ce qu'il faut lire, la seconde, de » connaître l'ordre qu'on doit observer en lisant, et la troi- » sième, d'être instruit de la véritable manière de lire. Nous » développerons ces trois règles dans ce traité, dont le but » est d'initier le lecteur à la connaissance des lettres, tant » séculières que divines. » Il y parle d'abord des arts, de leur origine, de leur nombre, de leurs divisions. Puis il traite des livres sacrés, détermine leur rang, leur nombre, leurs auteurs, et enseigne la manière de les lire. Les autres livres nous donnent des renseignements intéressants sur l'état des études de son temps, sur les maîtres et les disciples qui donnaient et suivaient les leçons. Le septième paraît être un ouvrage séparé, que l'auteur avait intitulé : *De tribus diebus*, conduisant à la connaissance de Dieu par la vue des créatures.

Cette méthode, surtout pour la deuxième partie, les livres ecclésiastiques, est expliquée *ex professo* dans un autre ouvrage, *De scripturis et scriptoribus sacris prænotatiunculæ* (CLXXV, 9), qui est du reste reproduit dans le quatrième et le cinquième livre du *Didascalicon*. C'est une sorte d'introduction à l'Écriture sainte et à la théologie tout entière. Il parle du canon des Écritures, dans lequel il ne range pas la Sagesse, l'Ecclésiastique, les livres de Judith, de Tobie et des Machabées. Il distingue, avec les Pères, un sens littéral, un sens allégorique et un sens anagogique; il s'élève avec force contre les faux mystiques, qui, négligeant le sens littéral, se laissent aller à leur imagination pour expliquer les saintes lettres, mais il reconnaît en même temps le sens allégorique et mystique, dépendant des circon-

stances, des lieux, des temps, et *des nombres* [1]; il parle ensuite des différentes versions de la Bible. — Dans son petit opuscule, *De modo dicendi et meditandi* (CLXXVI, 878), il revient encore sur ce sujet général, et expose méthodiquement les moyens nécessaires à ces deux genres d'exercices; il s'y montre le précurseur d'Albert le Grand et y donne une encyclopédie de toutes les sciences nécessaires à un savant théologien. Les théories qu'il y expose expliquent l'*universalisme,* dont on a fait une caractéristique de l'école de Saint-Victor, et qui se retrouve surtout en lui.

Pour mettre de l'ordre dans le catalogue de ses autres productions, il est à remarquer que nous pouvons considérer en lui deux hommes : le théologien positivo-spéculatif et le mystique. L'alliance de ces deux caractères nous explique précisément les particularités de son système.

Les œuvres présentant le premier caractère sont d'abord des traités spéciaux sur certains points de controverse contemporaine. Le traité *De potestate et voluntate Dei* (CLXXVI, 839) rappelle les questions agitées au XII[e] siècle, entre les nominalistes et les réalistes, sur l'existence du mal; on y traite la question : « Laquelle est la plus grande, la volonté ou la puissance divine? » L'optimisme d'Abélard y est réfuté. Plusieurs auteurs, comme Oudin et Dom Ceillier, retranchent cet écrit du catalogue de ses œuvres, mais les arguments internes sur lesquels ils s'appuient ne prouvent pas que l'ouvrage soit supposé.

Viennent ensuite plusieurs écrits exposant la doctrine sur l'incarnation du Verbe. Dans le traité *De sapientia animæ Christi* (CLXXVI, 845), Hugues répond, comme il l'avoue lui-

[1] D'après Hugues (*ibid.,* c. 22), les nombres peuvent être interprétés mystiquement de neuf manières : « secundum ordinem positionis, quali-» tatem compositionis, modum porrectionis, formam dispositionis, » computationem, multiplicationem, partium aggregationem, multi-» tudinem, exaggerationem ».

même, à une question épineuse qui lui avait été posée par Gauthier de Mortagne : « la science humaine en Jésus-Christ » est-elle égale à la science divine? » Hugues penche pour l'affirmative. Ce qui empêchait son ami d'admettre cette théorie, c'est qu'alors il eût fallu dire que la créature était l'égale du Créateur : « Point du tout, répond Hugues, parce que autre » chose est d'être sage, autre chose est d'être la sagesse même. » Ce sophisme ne convainquit pas Gauthier, mais celui-ci dut avouer que, sous sa plume, il prenait une apparence de vérité.

Le traité *De IV voluntatibus in Christo* (CLXXVI, 841) paraît être la suite du précédent; mais autant Hugues paraît disposé à confondre en Jésus-Christ la science humaine et la science divine, autant il distingue soigneusement les différentes volontés du Christ. Il pose d'abord nettement la distinction entre la volonté humaine et la volonté divine, puis dans la volonté divine, il en distingue de trois espèces : la volonté de raison, la volonté de piété et la volonté selon la chair.

Or, à cette époque aussi, la subtilité scolastique avait donné naissance à une erreur qui pouvait être pernicieuse. Elle consistait à prétendre que le Christ, en tant qu'homme, n'était pas quelque chose. « Le Verbe, en s'incarnant, disaient ces théo- » logiens, s'est revêtu de la chair, comme l'homme se revêt » d'un habit; ainsi l'expliquent les Pères. Or, un homme, » pour avoir un habit, n'est pas quelque chose de plus que s'il » n'en avait point. » L'apologie *de Verbo Incarnato* (CLXXVII, 295) répond à cette erreur : c'est un tissu de questions et de solutions au nombre de dix-neuf; on y trouve la thèse que nous avons déjà remarquée, sur l'égalité de la science humaine et de la science divine dans le Christ.

Les conférences : *de Verbo Incarnato collationes tres* (CLXVII, 315) sont trois écrits réunis sous un seul titre, et qui ont chacun leur inscription particulière. Le premier est copié presque entièrement des questions sur l'épître aux Galates; le second a pour but de prouver que le Verbe, en s'incarnant, a pris seulement la nature et non la personne humaine, et a de grands rapports avec les questions sur l'épître aux Romains;

la troisième est, selon beaucoup de critiques, supposé à Hugues.

L'opuscule intitulé : *De B. Mariæ virginitate* (CLXXVI, 857) se trouve dans les deux catalogues publiés par Hauréau, et est cité par Henri de Gand; mais, pourtant, tandis que dans sa *Somme* [1] Hugues enseigne que Marie n'avait pas, avant son mariage, fait le vœu de virginité, ici il enseigne expressément le contraire.

Les deux principales productions théologiques de notre écrivain sont : la *Somme des sentences,* et le *Grand traité des sacrements de la foi chrétienne.*

La *Summa sententiarum* (CLXXVI, 41) est un véritable abrégé de toute la théologie, telle que la comprenait l'illustre victorin. Elle est partagée en sept traités : le premier roule sur la foi, l'espérance et la charité, sur la distinction et l'égalité des trois personnes divines, sur la prédestination, la volonté de Dieu, sa prescience, sa toute-puissance, et sur le mystère de l'incarnation; le second traité a pour objet la création et l'état de la nature angélique; le troisième, la création et l'état de la nature humaine; le quatrième, les sacrements en général et les commandements de Dieu; le cinquième, le baptême; le sixième, les sacrements de confirmation, d'eucharistie, de pénitence et d'extrême-onction; le septième, le sacrement de mariage. Ce travail exerça une grande influence sur toutes les *sommes* de théologie que le moyen âge vit éclore, et parmi lesquelles celles de Pierre Lombard et de saint Thomas occupent le premier rang; ce n'est pas le premier essai de systématisation générale des données de la foi chrétienne, mais c'est un des plus remarquables, et le premier qui porte le nom de *Somme.* Sans doute, il est loin d'être parfait. Hugues joint la direction spéculative à la méthode positive, et c'est même la spéculation qui domine partout; mais l'ordre qu'il suit dans l'interprétation et le groupement des dogmes n'est pas toujours exact; de plus, la *Somme* n'embrasse pas tous les articles du symbole

[1] Tr. VII, c. 10.

chrétien, et elle renferme bien des points qui ne rentrent pas dans le domaine de la dogmatique. La division des différentes branches de la théologie n'était pas encore à cette époque définitivement fixée.

Au point de vue de l'ordre et de la disposition, le second ouvrage : *De Sacramentis fidei christianæ* (CLXXVI, 173) est supérieur au premier ; sous le titre de *Sacrements*, Hugues comprend tous les mystères ou, en général, tous les articles de la foi chrétienne. Il part des saintes Écritures, et commence par remarquer avec beaucoup de justesse que leur objet propre est l'œuvre de la réparation de l'homme [1]. Mais pour bien exposer ce qui concerne la restauration de l'homme, les Écritures ont dû parler aussi, du moins brièvement, de ce qui a rapport à la création, tant de l'homme que du monde, qui a été fait pour l'homme : elles ont dû indiquer quel fut l'état primitif de l'homme et comment il est déchu, afin de mieux faire comprendre la réparation [2]. Guidé par ce principe, Hugues partage son travail en deux livres, dont le premier a pour objet ce qui a rapport à la religion, à partir de la création du monde jusqu'à l'incarnation du Verbe ; le second poursuit de l'incarnation jusqu'à la consommation de toutes choses.

Voici une indication sommaire de tout l'ouvrage. Le premier livre traite : 1° de la création du monde visible ; 2° de la cause de la création de l'homme et des causes primordiales de toutes choses ; 3° l'auteur ayant établi que la cause de la création en général est en Dieu, dans les perfections divines, aborde l'étude de la nature de Dieu et du mystère de la Trinité ; 4° il traite en particulier de la volonté de Dieu ; 5° des anges ; 6° de la création de l'homme et de son état avant le péché ; 7° de la chute de l'homme et de ses suites ; 8° de la réparation ; 9° de l'institution des sacrements ; 10° de la fin ; 11° des sacrements de la loi naturelle ; 12° des sacrements de la loi écrite.

Le second livre traite : 1° de l'incarnation du Verbe ; 2° de

[1] *Prolog.*, c. 2.
[2] *Ibid.*, c. 3.

l'unité de l'Église, qui est le corps de Jésus-Christ; 3° des ordres ecclésiastiques; 4° des ornements sacrés; 5° de la dédicace des églises; 6° du baptême; 7° de la confirmation; 8° de la sainte Eucharistie; 9° des petits sacrements ou des cérémonies pieuses usitées dans l'Église; 10° de la simonie; 11° du mariage; 12° des vœux; 13° des vertus et des vices; 14° du sacrement de pénitence; 15° de l'extrême-onction; 16° de la fin de l'homme; 17° de la fin du monde; 18° de l'état du monde futur. On voit, par cette esquisse, que si le plan général de cet ouvrage présente un ensemble plus complet et mieux ordonné que celui de la *Somme*, il est loin cependant d'être exempt de défauts.

A ces écrits encyclopédiques semblent se rattacher deux ouvrages, plus spéciaux pourtant : les *Institutiones in decalogum legis dominicæ* (CLXXVI, 9), dont le quatrième chapitre forme un écrit spécial, sous le titre : *De substantia caritatis,* et le traité *de Sacramentis legis naturalis et scriptæ* (ibid., 17), dialogue qu'on peut considérer comme introduction à la *Somme.*

Parmi les ouvrages mystiques, nous rangerons d'abord tous ceux qui ont trait à l'exégèse. Sans doute, Hugues connaît le sens littéral des Écritures, et il le développe avec succès; mais il aime particulièrement le sens allégorique, moral, et mystique. Au-dessus de la lettre il voit l'esprit, le sens caché et mystérieux de l'enseignement divin, et quand il explique le sens littéral, il le fait encore avec le langage d'une piété mystique contrastant singulièrement avec la sécheresse scolastique des enseignements du temps. Les *Adnotationes elucidatoriæ in Pentateuchon* (CLXXV, 29) ont ce caractère; le but de Hugues est d'expliquer surtout le sens littéral des livres de Moïse, et il demeure généralement assez fidèle à son dessein, mais revient assez souvent au sens moral et anagogique; il trouve dans ces petites digressions un aliment à sa foi et à sa piété. Ces commentaires ne sont pas des compositions régulières : ce sont de simples recueils de

notes, et ces notes ne sont souvent elles-mêmes que les abrégés des cours que notre victorin faisait à ses disciples, les chanoines pieux et fervents de Saint-Victor. Les *Annotations sur les livres des Juges* (ibid., 87) *et des Rois* (ibid., 95) sont dans le même genre, et montrent une grande connaissance du texte sacré; on n'y trouve pas les erreurs qui se sont glissées dans l'ouvrage précédent, et qui ont fait supposer que les commentaires des Nombres et du Deutéronome étaient interpolés.

Les *Notes sur le livre des Psaumes* (CLXXVII, 589) sont consacrées de préférence aux instructions morales qu'on peut retirer de la lecture de ces chants sacrés; elles paraissent avoir pour but d'exciter les religieux à réciter pieusement les heures canoniales.

L'*Explication de l'Ecclésiaste : In Salomonis Ecclesiasten homiliæ XIX* (CLXXV, 113) est d'un autre caractère; elle porte différents titres, mais nous croyons avec Hauréau que ces titres différents indiquent un même ouvrage. C'est un commentaire divisé en homélies; il ne nous reste que les dix-neuf premières, qui sont consacrées à l'explication des quatre premiers chapitres. Dans le préambule, Hugues dit à ses disciples qu'il a mis par écrit quelques-uns des points les plus importants qu'il avait développés devant eux; c'est donc un résumé de ses leçons. Hugues s'y élève avec force contre ceux qui abusent des interprétations mystiques, mais aussi contre ceux qui les rejettent : « Il en est beaucoup, dit-il, qui » ne comprennent pas la vertu des saintes Écritures, qui » voilent leur éclat et défigurent leur beauté par des explica- » tions étrangères; au lieu de révéler des mystères cachés, ils » obscurcissent des vérités évidentes. Pour moi, je pense » que ceux-là sont aussi coupables, qui nient opiniâtre- » ment qu'on doive rechercher dans les saintes Écritures » un sens mystique, caché sous le voile de l'allégorie, » que ceux qui en cherchent superstitieusement où il n'y en » a point. »

Le *Commentaire sur les trois premiers chapitres des Lamentations de Jérémie : in Threnos Jeremiæ* (CLXXV, 255) doit,

dans l'intention de l'auteur [1], en exposer le sens littéral, allégorique et anagogique; mais, de fait, il est consacré à ces deux derniers. En revanche, le sens littéral est bien exposé dans les *Adnotatiunculæ in Joelem prophetam* (ibid., 322) et l'*Expositio moralis in Abdiam* (ibid., 371). Ces trois commentaires ne sont ni des recueils de notes, comme les premiers, ni un discours suivi, comme le commentaire sur l'Ecclésiaste; la forme scolastique y domine, et l'interprète procède souvent par divisions et subdivisions.

Les *Quæstiones et decisiones in epistolas D. Pauli* (ibid., 431) portent davantage encore ce caractère scolastique; l'auteur procède par questions et solutions, et traite, à propos de la doctrine éminente de l'Apôtre, des vérités les plus ardues de la théologie catholique. On a discuté sur l'authenticité de cet ouvrage, ainsi que des parallèles qui se trouvent parmi les *Allégories du Nouveau Testament;* mais la conformité de la doctrine qui y est exposée avec celle que l'illustre victorin professe dans ses autres écrits et l'appel qu'il fait à ses livres *des Sacrements* et *des Sentences* rendent le doute impossible. La méthode qu'il emploie, et qui, au dire de dom Ceillier, n'était en vigueur qu'au XIII[e] siècle, s'était déjà montrée de ce temps-là, par exemple, dans le Commentaire d'Abélard sur saint Paul. L'*Explicatio in canticum beatæ Mariæ* (ibid., 413) est aussi plutôt littérale qu'allégorique, et traite des différentes discussions théologiques dont il est parlé dans d'autres livres.

Le goût allégorique de Hugues de Saint-Victor se manifeste surtout dans les ouvrages qui ne sont que des allégories continues. Nous pouvons citer sous ce titre : *De quinque Septenis* (ibid., 405). On lit une grande partie de cet ouvrage, presque littéralement la même, à la fin des *Notes sur Abdias* [2], et aussi une explication semblable de l'oraison dominicale dans les *Allégories du Nouveau Testament* [3]. Aux sept demandes de

[1] Cfr. *loc. cit.*, pp. 255-258.
[2] CLXXV, 400.
[3] *Ibid.*, 770.

l'oraison dominicale et aux sept péchés capitaux qui sont opposés dans celui-ci, l'auteur ajoute, dans le premier, les sept dons du Saint-Esprit, les sept vertus cardinales et les sept béatitudes.

La *Description morale de l'arche de Noé : De Arca Noe morali* (CLXXVI, 618), n'est qu'une continuelle allégorie. « Il y a quatre arches principales, nous dit l'auteur, deux » visibles et deux invisibles. La première est celle que fit Noé, » de bois et de bitume; la seconde est celle que le Christ a » édifiée par ses prédicateurs, en réunissant tous les peuples » dans l'unité d'une même foi; la troisième est celle que la » sagesse produit tous les jours dans nos cœurs par la con- » tinuelle méditation de la loi; la quatrième est celle que la » grâce, cette mère divine, engendre en nous par l'union de » toutes les vertus dans la charité. » Il passe ensuite rapidement sur l'explication littérale de l'arche de Noé, sur la figure de l'Église, pour expliquer plus au long l'arche de la sagesse : il en explique mystiquement les différentes parties, en les appliquant à la méditation et à la contemplation, à l'œuvre de la sagesse en nous; puis, prenant une autre figure, il décrit plus amplement l'*arbre de la sagesse*. — On en sème le germe divin, dit-il, par la crainte, qui est le commencement de la sagesse; la grâce vient l'arroser de ses abondantes effluves. Comme la semence matérielle doit pourrir avant de germer et de produire, ainsi cette divine semence doit passer par un état de mort avant d'arriver à la vie : la douleur opère cette transformation; c'est dans la foi qu'il doit plonger ses racines. Bientôt sortent les premières pousses : c'est la dévotion, c'est la ferveur de la bonne volonté que l'âme, ne pouvant intérieurement contenir, doit manifester, par des signes extérieurs, le zèle, la compassion et la bienveillance. L'arbre sort de terre par la véritable componction; il s'accroît par le désir, est fortifié par la charité. Ces huit degrés peuvent être appliqués aussi aux huit béatitudes. La fraîcheur de cet arbre merveilleux, c'est l'espérance. Par la prudence (*circumspectio*) il se couvre de feuilles et étend ses rameaux; chez les uns, adonnés à la

vie active, ces branches s'étendent en largeur; chez d'autres, les contemplatifs, l'arbre élève sa cime élancée jusqu'au plus haut des cieux. Cette prudence s'exerce de quatre manières : par la crainte, les soins, la nécessité, le sentiment, qui proviennent de quatre espèces de maux à craindre pour les hommes ici-bas : la colère de Dieu, la vanité du monde, la faiblesse de l'homme, l'envie du diable. Les fleurs, ce sont les bonnes œuvres; on peut, dans la fleur, considérer l'espérance du fruit, le coloris riant, le parfum enchanteur; ainsi, les bonnes œuvres sont un gage assuré de la récompense qu'elles méritent, elles sont un bon exemple pour ceux qui les voient, et elles exercent, par leur parfum, une influence heureuse sur ceux qui en entendent le récit. Le fruit des œuvres, la vertu, parvient à la maturité par la patience et la persévérance; il est présenté à Dieu à la mort de l'homme; il nourrit par la contemplation. Tels sont les quinze degrés par lesquels passe l'arbre de la sagesse pour arriver à son perfectionnement total. — Après avoir fait cette digression, l'auteur reprend le cours de son traité; il indique, dans un quatrième livre, le lieu et les matières qui entrent dans la composition de la maison de Dieu; en regard, il montre l'ordre de nos pensées, que nous devons arranger de telle façon que notre âme devienne l'habitation du Seigneur. Il expose les œuvres de Dieu par rapport à l'homme : la création et la rédemption, bases de deux mondes distincts : le monde visible et le monde invisible, et prend dans l'arche une allégorie pour expliquer celui-ci. Après la multiplicité des détails qu'il a donnés, ce n'est pas à tort qu'il termine en posant la question : « Numquid, putas, » est labyrinthus? » La réponse est topique : « Non labyrin- » thus, nec labor intus, sed requies intus ».

L'explication mystique de l'arche : De arca Noe mystica (CLXXVI, 681) est moins remplie d'enseignements mystiques que la précédente. C'est un ouvrage allégorique, l'explication mystique d'une arche dont le plan devait se trouver en tête de l'écrit, et qui, de fait, se trouve dans quelques manuscrits. Hugues en donne une explication détaillée qui suffirait à la

reconstituer : il en explique allégoriquement tous les traits, la longueur, les couleurs qui ont été employées pour en colorier les différentes parties. Ce n'est du reste pas le plan de l'arche véritable qu'il a voulu faire. Ainsi, le centre est occupé par un petit carré divisé en quatre par une croix : la croix est d'or, les carrés du dessus sont en rouge, ceux du dessous sont en bleu : au-dessus et en dessous se trouvent les lettres α, et ω; à droite et à gauche, les lettres du commencement et de la fin du nom du Christ; χ et *c*. L'auteur interprète mystiquement ces lignes, ces lettres et ces couleurs : il interprète aussi mystiquement les différentes parties de l'arche, mais en rapportant ses explications à toutes sortes de sujets, et seulement en passant à la vie spirituelle.

Nous pourrions citer, ici aussi, une partie des *Extraits* [1] : c'est un ouvrage divisé en trois parties, qui n'ont rien de commun que l'inscription et le prologue. La première partie contient : 1° la division de tous les arts, avec l'histoire de leur origine et leur définition, le tout copié presque littéralement du *Didascalicon*; 2° un abrégé de géographie tiré des anciens; 3° un précis d'histoire qui finit pour l'Orient à l'impératrice Hélène, et pour l'Occident à Philippe-Auguste. La deuxième partie comprend une explication allégorique en treize livres des passages les plus remarquables de l'Écriture sainte. Cette partie rentre dans le genre que nous analysons. La troisième comprend cent sermons, dont quelques-uns contiennent de beaux enseignements mystiques. L'auteur de cette compilation n'est pas Hugues, comme semblent le prouver les dates auxquelles ces ouvrages ont été rédigés, et qui sont implicitement indiquées dans le corps de ces écrits. C'est probablement un recueil fait par un disciple de Hugues et de Richard, qui a ramassé çà et là, mais surtout parmi les écrits des

[1] Ils sont séparés dans l'édition de Migne : première partie, CLXXVII, 191, *Priorum excerptionum libri decem;* deuxième partie, CLXXV, 633, *Posteriorum excerptionum libri XIII;* troisième partie, CLXVII, 899, *Sermones centum.*

victorins, ce qui lui a paru de plus convenable à son dessein [1].

Le grand ouvrage qui porte le titre de *Miscellanea* (CLXXVII, 469) paraît être, comme le précédent, un amas de lambeaux tirés de divers écrits, dont on ignore le compilateur : peut-être est-ce le même que pour les extraits. Il contient des explications, morales et mystiques, de différents passages de l'Écriture sainte, des fragments d'ouvrages de morale, des fragments de sermons et de lettres. Parmi celles-ci se trouvent *trois lettres* qui doivent être certainement attribuées à Hugues de Saint-Victor ; elles ont été séparées dans l'édition de Migne (CLXXVI, 1011). Les bénédictins lui attribuent encore l'opuscule *de Cibo Emmanuelis* qui se trouve au titre II, ainsi que l'ouvrage intitulé : *De triplici vitio, triplici peccato, et triplici remedio,* qui se trouve au titre XXXIII.

Parmi les commentaires mystiques, nous pouvons ranger les *Commentaria in Hierarchiam cœlestem S. Dionysii Areopagitæ* (CLXXV, 923). Hugues ne formule pas le moindre doute par rapport à la personne de l'auteur, qu'il croit être le membre de l'Aréopage converti par saint Paul. Les catalogues publiés par M. Hauréau contiennent aussi un commentaire sur la hiérarchie ecclésiastique, mais il n'a pas encore été publié. Hugues suit la traduction de Scot Erigène et, par ses gloses, aide parfois à en découvrir le sens, qui est souvent obscur ; l'ouvrage est dédié à Louis le Jeune, bienfaiteur de l'abbaye de Saint-Victor. Le premier chapitre peut être considéré comme un traité à part, et semble mentionné dans différents catalogues sous le titre : *De differentia divinæ ac mundanæ theologiæ.*

Les doctrines mystiques sont répandues partout dans ces écrits, mais il en est d'autres qui sont consacrés presque exclu-

[1] Il est donc probable qu'un certain nombre de ces extraits doivent être attribués à Hugues, mais il est impossible de les distinguer ; ainsi on avait ajouté à l'interprétation allégorique de saint Mathieu deux opuscules qui ne font pas partie de ce commentaire et qui doivent être attribués à Hugues : une explication de l'oraison dominicale et le septénaire.

sivement à la perfection chrétienne. Hugues ne dédaigne pas de descendre dans les détails pratiques. Nous avons de lui deux traités plutôt ascétiques que mystiques : c'est l'*Expositio in regulam S. Augustini* (CLXXVI, 881), qui contient des réflexions très solides et très sages sur toutes les observances qui y sont prescrites; et le traité *de Institutione Novitiorum* (ibid., 985). Cet ouvrage est précédé d'un prologue et divisé en vingt et un chapitres. Dans le prologue, supposant la pureté des motifs qui ont poussé le novice à embrasser la vie religieuse, il expose ainsi le plan de son traité : « La voie que » vous devez suivre est la science, la discipline et la bonté; » la science conduit à la discipline, la discipline à la bonté et » celle-ci à la béatitude. Tel est le sujet dont je me propose » de vous entretenir, avec la grâce du Seigneur, afin que vous » puissiez marcher sans vous égarer dans la voie qui mène à » lui. » L'ouvrage semble n'être pas complet, puisque le dernier point n'y est pas traité.

Un point sur lequel Hugues revient souvent, c'est la vanité des choses d'ici-bas. Il a fait un traité spécial ayant pour titre : *De vanitate mundi* (CLXXVI, 701). C'est un dialogue qui a pour interlocuteurs deux personnages, désignés par les lettres D et I. Suivant les victorins et les bénédictins, elles désigneraient le *docens* et l'*interrogans*, mais un manuscrit de la Sorbonne remplace D par *Dindimus* : l'I désigne par conséquent un autre personnage *Indaletus*, que le victorin met en scène dans son *Epitome in philosophiam*. — Par contre, il parle avec effusion de la charité divine, dans son *Soliloque : De arrha animæ* (ibid., 951), adressé aux serviteurs de Dieu qui demeuraient à Hamersleben. C'est un dialogue où les interlocuteurs sont l'homme et l'âme : le sujet de l'entretien est l'amour et son objet. L'homme prouve à l'âme que Dieu seul est aimable pour lui-même et à cause de ses nombreux bienfaits; que l'âme n'a point d'autre époux à choisir que le Fils de Dieu ; c'est de lui qu'elle reçoit tous ses ornements dans la chambre nuptiale qui est l'Église. Ce soliloque se termine par une confession où l'homme et l'âme se répandent en senti-

ments de reconnaissance, d'amour envers Dieu et de regrets pour leurs péchés passés.

Le même sujet est traité beaucoup mieux dans l'*Éloge de la Charité : De laude Charitatis* (ibid., 969), composé pour un ami de Hugues appelé Pierre, et destiné à ranimer son amitié envers lui. Il y fait voir que c'est la charité qui a fait d'Abel un martyr, engagé Abraham à sortir de son pays et Jésus-Christ à souffrir pour racheter les hommes : que Dieu est la charité même, et que posséder cette vertu, c'est posséder Dieu ; mais qu'elle est inséparable de la pratique des commandements de Dieu. — Ce sujet est encore exposé dans le petit discours *de Amore sponsi ad sponsam* (ibid., 987), sur l'amour de Jésus-Christ et de l'âme fidèle; c'est plutôt un commentaire allégorique sur le quatrième chapitre du Cantique des Cantiques. L'abbé Hugonin [1] le refuse à Hugues à cause de la bassesse du style, mais dom Ceillier [2] n'admet pas ce sentiment. Ces deux auteurs sont encore d'opinions différentes, mais en sens inverse, pour le traité *de Fructibus carnis et spiritus* (ibid., 997); c'est une suite de définitions des vertus et des vices, marquant leur généalogie; on en faisait des arbres généalogiques qui devinrent plus tard fort à la mode dans les écoles, et qui sont fort utiles pour saisir la pensée de l'auteur. Le sommet de l'arbre des vertus est la charité dont l'auteur parle en termes à peu près semblables à ceux dont il se sert dans le petit traité *de substantia caritatis,* dont nous avons parlé. Le livre *de Nuptiis carnalibus et spiritualibus* (ibid., 1201), qui a quelque analogie avec les précédents, paraît devoir être attribué non à Hugues de Saint-Victor, mais à Hugues Foliet ou de Foulois. C'est un traité adressé à un ami qui voulait se marier; Hugues l'en détourne et fait voir que l'union de l'âme avec Dieu est plus avantageuse que l'union des corps.

La manière de s'élever à Dieu est exposée dans le traité *De la manière de prier ou de l'efficacité de la prière : De modo orandi* (ibid., 977); c'est une ébauche plutôt qu'un traité complet. Il

[1] *P. L.*, CLXXV, CXV.

[2] *Hist. des aut. ecclés.*, XII, 352.

montre que l'homme doit s'y exciter par la vue de la miséricorde divine et de ses misères. Il expose la raison pour laquelle l'homme prie, tout en récitant des psaumes qui ne contiennent aucune demande : c'est que la prière faite à Dieu n'a pas le même but que la demande faite aux hommes ; Dieu connaît nos besoins sans que nous les manifestions, et d'autre part cette récitation produit en nous les dispositions requises pour obtenir les grâces de Dieu. Hugues décrit mieux le même sujet dans l'*Opuscule d'or sur l'art de la méditation : de Meditando* (ibid , 993) ; il enseigne à s'instruire dans les diverses Écritures de ce que l'on doit faire et éviter; puis à examiner tous les mouvements du cœur, leur origine et leur but ; ensuite à régler tellement ses mœurs, que le prochain en soit édifié et que la conscience n'ait rien à se reprocher.

Outre une grande partie des *Mélanges* et des *Extraits* dont nous avons parlé, voici les ouvrages qui semblent être faussement attribués à Hugues :

De claustro animæ (CLXXVI, 1017).

De animâ libri quatuor (CLXXVII, 165).

De medicinâ animæ (CLXXVI, 1183). — Ces ouvrages sont ordinairement attribués à Hugues de Foulois. La tendance à l'allégorie pousse l'auteur à rechercher, dans le cloître matériel et dans la structure du corps humain, des analogies pour expliquer le cloître spirituel de l'âme et toutes ses affections.

Bestiarium, ou *de Bestiis et aliis rebus, libri quatuor* (CLXXVII, 9), dont le premier livre aurait pour auteur Hugues de Foulois, le second, Alain de Lille, et les deux autres, Guillaume Perrault, qui se serait servi des deux premiers pour composer son ouvrage : *De rerum proprietatibus.*

De unione corporis et animæ (ibid., 285).

De filiâ Jephte, dissertatio (ibid., 323).

Speculum de mysteriis ecclesiæ (ibid., 335).

De Cœrimoniis ecclesiasticis (ibid., 381), dont l'auteur semble être Robert Paululus.

De Canone mystici libaminis (ibid., 455) attribué à Jean de Cornube.

L'analyse détaillée que nous avons donnée des écrits de Hugues nous montre les caractères saillants de sa mystique. Elle porte à la fois l'empreinte du professeur et du philosophe scolastique. Elle est basée sur des principes certains et immuables de philosophie, et exposée méthodiquement d'après ces principes. Il part de la notion même de science : « La » science est, selon lui, le résultat naturel de l'exercice des » différentes facultés de l'âme : elle se divise en deux branches » principales : la théologie proprement dite et la philosophie » qui embrasse tous les arts [1]. » Ces deux sciences sont différentes par leur objet et par leur principe : la philosophie est la connaissance et l'amour de la raison ou de la sagesse de Dieu, manifestée par la création ; la théologie est la connaissance basée sur la foi du second grand œuvre de Dieu, l'incarnation.

« Toutes choses ont reçu la vie et l'existence de la sagesse » de Dieu ; il est donc juste de dire qu'elles étaient vie, là d'où » elles ont tiré la vie ; ou bien encore, là fut la vie parce que » tout ce qui a été fait l'a été selon la sagesse de Dieu, qui est » la vie de toutes choses. Elle était l'exemplaire de Dieu, et le » monde entier a été fait à l'image de cet exemplaire. C'est le » monde archétype à l'image duquel le monde sensible a été » fait. Il ne faut pas dire, en effet, qu'il y a des idées dans » l'intelligence divine qui sont au-dessous du Créateur et » au-dessus de la créature ; il n'y a rien en Dieu qui ne soit » Dieu. Il ne peut y avoir diversité de propriété, là où rien n'est » que l'Être. En Dieu, être et vivre est une même chose : c'est » pourquoi il est une essence pure, sans parties et sans » propriétés [2]. »

L'ordre primitif était de s'élever des merveilles de la création, non seulement par déduction, mais par contemplation, à la connaissance du Créateur. « Le Verbe bon et la vie sage qui a » fait le monde, se manifeste dans la contemplation de la

[1] *Didasc.*, I, c. 1, CLXXVI, 741.
[2] *Ann. elucid in Ev. Joan.*, c. 2, CLXXV, 834.

» création. Le Verbe était invisible, et il s'est rendu visible, et » il a été vu par ses œuvres [1]. » Mais l'homme a prévariqué; par sa faute, il est tombé dans le mal, et, dès lors, son intelligence affaiblie ne pouvait plus s'élever à ces splendeurs. Alors le Verbe divin fit un second ouvrage, « et ce second » ouvrage fut plus lumineux, parce que non seulement il » révéla, mais il éclaira. Il prit la chair sans perdre la divinité, » et il fut comme un livre écrit pour le sens intérieur et le » sens extérieur : au dehors l'humanité, au dedans la divinité, » afin qu'il fût lu au dehors par l'imitation, et au dedans par » la contemplation ; au dehors pour réparer notre vie, et au » dedans pour nous donner la félicité; au dehors pour le » mérite, au dedans pour la joie; au dedans, au commencement, il était le Verbe ; au dehors il fut le Verbe fait chair et » il habita parmi nous [2] ».

Dès lors, l'homme peut, par les mérites de la rédemption et sur les ailes de la grâce divine, s'élever à son état primitif, retourner à la contemplation de Dieu.

Et quels sont les moyens principaux pour y arriver? C'est l'étude et la méditation.

Hugues distingue trois degrés dans la méditation, correspondant non pas aux différentes facultés de l'âme, mais à trois étapes de l'intelligence dans la recherche de la vérité. « La » pensée (*cogitatio*) s'arrête à la notion générale des choses, et a » lieu quand celles-ci se présentent à l'intelligence dans leur » image fournie par les sens, ou se retrouvant dans la mémoire. » La méditation proprement dite (*meditatio*) est un regard con- » tinu et perçant sur l'objet de la pensée, par lequel l'homme » cherche à dégager la vérité des ombres qui l'environnent, et » à pénétrer ce qu'elle a de plus secret. La contemplation » (*contemplatio*) est la vue immédiate, claire et libre de l'esprit, » qui perçoit sans nuages les vérités jusqu'alors obscures [3]. »

[1] *Didasc.*, VII, c. 1, CLXXVI, 811.
[2] *De Sacram.*, I, VI, c. 5, CLXXVI, 266.
[3] *In Eccles. hom.* I, CLXXV, 116 et suiv.

La pensée voit, la méditation fouille, la contemplation admire. La pensée court et erre sans but déterminé; la méditation tend, à travers les obstacles et les aspérités, vers une fin précise, et met en jeu, pour l'atteindre, toutes les ressources de l'esprit; la contemplation va, d'un vol libre et facile, partout où la porte l'impétuosité divine.

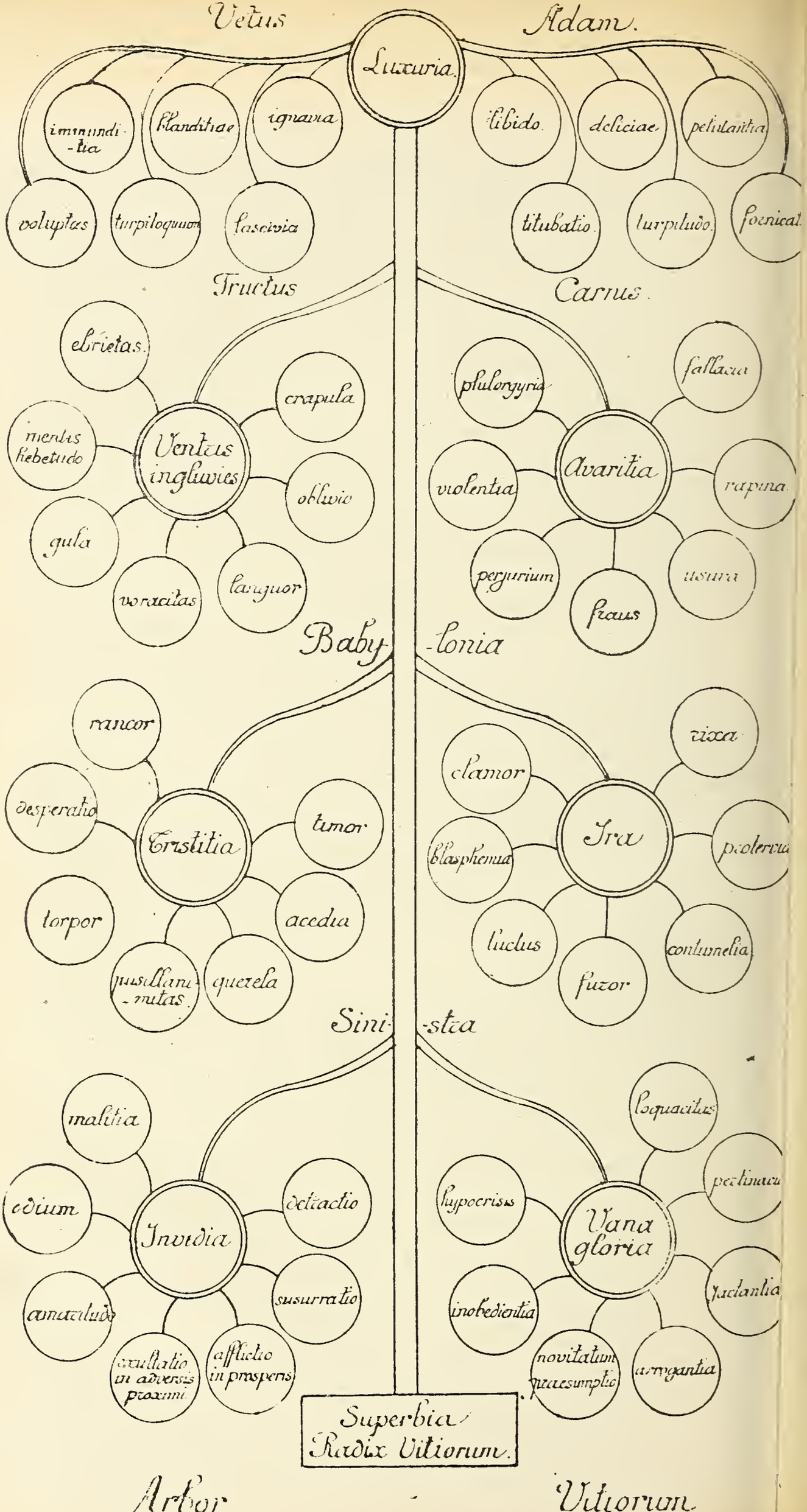
N'allez pas croire pourtant que tout, dans la contemplation, se borne à une opération de l'intelligence; le mystique recherche la science, mais la subordonne à la perfection; l'intelligence marche à la conquête de la vérité, l'amour couronne l'œuvre et se repose dans la vérité contemplée. « Lorsque la possession de la vérité est parfaite par la charité, » il n'y a plus rien à chercher, l'âme se repose suavement dans » le feu de l'amour, dans la tranquillité et la félicité [1]. »

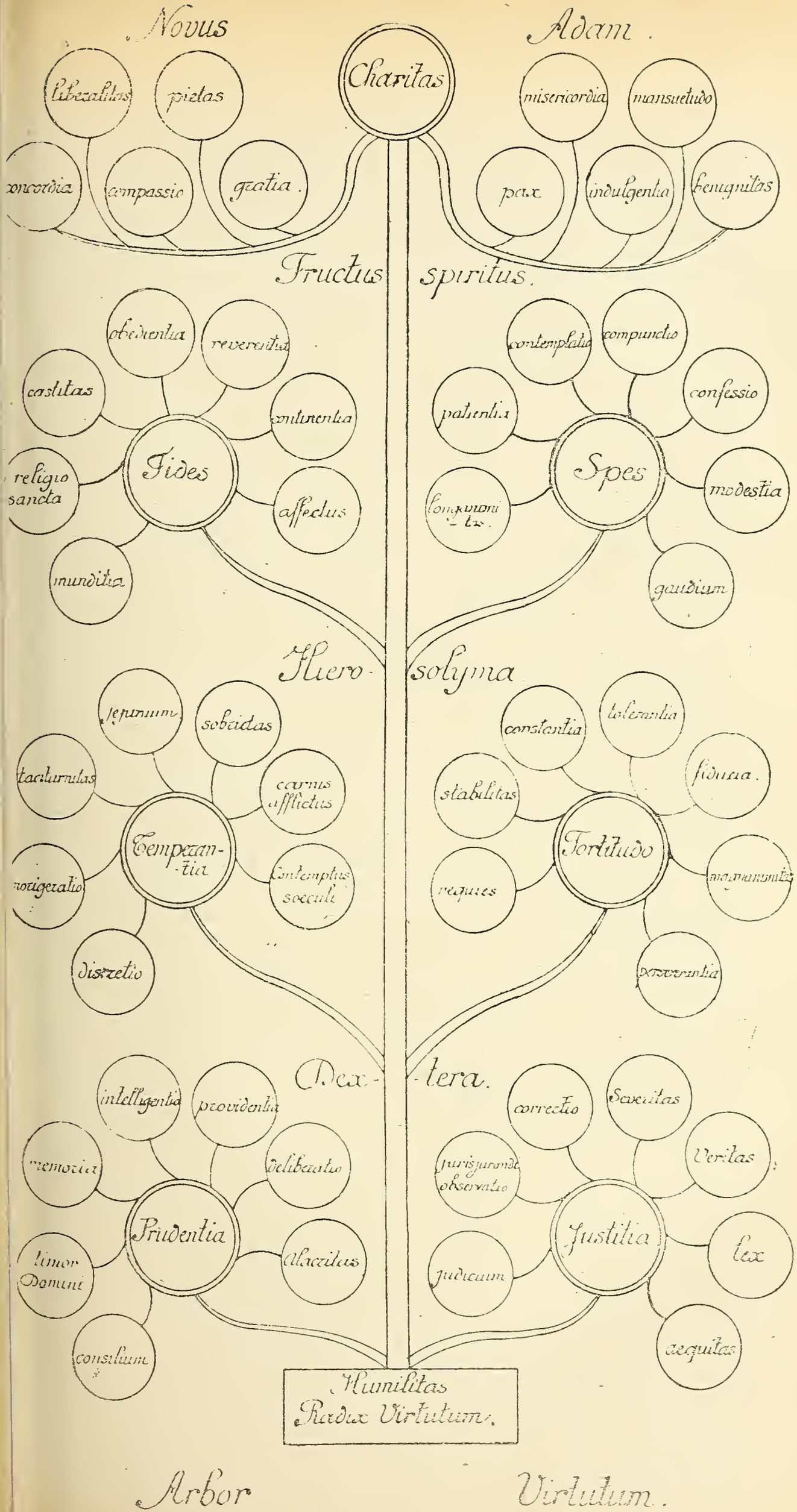
Cette doctrine n'est-elle pas grandiose, et les contemporains de l'auteur n'avaient-ils pas raison de l'appeler un second saint Augustin?

Hugues n'a pas dédaigné de s'occuper de la pratique des vertus et de la perfection chrétienne, mais ce sont là pour lui des instruments médiats; il faut les ramener à la science et à la contemplation. Il admet l'ascèse, mais il la fait consister surtout dans le recueillement intérieur et la lutte contre les passions : ses historiens, du reste, nous apprennent que son corps délicat ne pouvait supporter les mortifications corporelles.

Au surplus, quand il s'occupe de ces sujets, il est didactique, comme partout ailleurs, il professe l'ascétisme comme il professe le mysticisme. C'est un maître plein de douceur et d'onction, mais en même temps c'est un professeur exposant nettement ses idées, montrant la suite logique de leur enchaînement et se servant de tous les moyens pour les faire comprendre. Pour donner une idée de ses théories ascétiques, nous ne pouvons mieux faire que de reproduire l'arbre des vertus et des vices édité par Migne (CLXXVI, 1007).

[1] *Ibid.*, 118.


Vetus
Adam.
Luxuria.
immundi-tia
blanditiae
ignavia
voluptas
turpiloquium
lascivia
libido
deliciae
pelulantia
titubatio
turpiludo
foenical
Fructus
Carnus.
ebrietas
crapula
mentis hebetudo
Ventus ingluvies
oblivio
gula
voracitas
languor
plulorgyria
fallacia
violentia
Avaritia
rapina
perjurium
fraus
usura
Baby
-lonia
rancor
desperatio
Tristitia
tumor
torpor
accidia
susurratio
querela
clamor
rixa
blasphemia
Ira
pocleria
luctus
furor
contumelia
Sini
-stra
malitia
odium
Invidia
detractio
susurratio
afflictio in prosperis
loquacitas
hypocrisis
Vana gloria
pertinacia
jactantia
inobedientia
novitatum praesumptio
arrogantia
Superbia
Radix Vitiorum.
Arbor
Vitiorum.



Arbor Virtutum.

IV. Henri de Gand.

L'école mystique spéculative eut encore, après Hugues, des représentants illustres dans l'école de Saint-Victor, entre autres Richard; elle fut continuée par le Docteur séraphique, saint Bonaventure; elle trouva son dernier complément dans la théologie mystique de Gerson. Mais, dans la phalange glorieuse des théologiens qui illustrèrent le XIII^e^ siècle, un de nos compatriotes représente encore cette tendance, et a su, par son génie et ses connaissances, commander l'attention et le respect. C'est Henri de Gand, *Henricus Gandavensis,* connu aussi sous le nom de Henri Goethals, que ses succès à l'Université de Paris firent surnommer le *Docteur solennel.* Henri a, comme tous ses contemporains, beaucoup étudié Aristote, mais, au fond, il est plutôt platonicien qu'aristotélicien; il parle la langue d'Aristote, mais n'accepte point ses principes philosophiques; il appartient à la grande école dont saint Augustin est le véritable chef, et que nous avons vue représentée par saint Anselme, Hugues de Saint-Victor et saint Bonaventure.

Henri naquit à Gand, au commencement du XIII^e^ siècle, et mourut archidiacre à Tournai, en 1293 [1]. Il paraît avoir eu de fréquentes relations avec l'Université de Paris; d'après un grand nombre de ses historiens, il y aurait même professé, pendant longtemps, la théologie avec éclat. Il prit part à toutes

[1] Voir De Pauw, *Dernières découvertes concernant le Docteur solennel Henri de Gand, fils de Jean le Tailleur* (*Formator ou De Sceppere*), dans le *Compte rendu des séances de la Commission royale d'histoire*, 4^e^ série, XVI, 27. — D'après ses conclusions, Henri n'enseigna pas à l'Université de Paris : il était docteur en théologie sacrée et en prenait le titre, avec la qualification de *maître;* il intervint, en 1284, dans les démêlés qui surgirent entre le chapitre et l'Université de Paris. — Voir Lajard, dans l'*Hist. litt. de France,* XX, 147. — Huet, *Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand.*— Altmeyer, *ouvr. cit.*, I, 36, etc.

les grandes controverses de son temps. La place qu'il occupe dans l'histoire de la théologie est clairement marquée entre saint Thomas d'Aquin et Duns Scot, le Docteur angélique et le Docteur subtil, avec lesquels il est souvent en divergence d'opinions. Il intervint dans les débats de l'Université de Paris avec les ordres mendiants. Dans ce siècle de féodalité, il osa traiter avec largeur les questions délicates de la propriété. Un de ses biographes raconte que Henri fut admis en 1256 dans l'ordre des Servites, fondé en 1223 (*fratrum Serv. B. M. V.*), et, de fait, les Servites l'on revendiqué pour un des leurs.

La liste des ouvrages du Docteur solennel a été dressée par Trithème; Valère André, Foppens et d'autres ont revu ce travail; on a fini par s'arrêter à une liste de dix-sept ouvrages, qui ne sont pas tous authentiques [1]. Voici les trois principaux :

1° *Quodlibeta theologica*, achevés en 1283, suivant M. Lajard, publiés à Paris, chez Badius, 2 vol. in-fol., 1518; 2e éd. : Venise, 1608; 3e éd. : Venise, 1613, précédée d'une vie de l'auteur, par Archange Piccion, de l'ordre des Servites.

2° *Summa quæstionum ordinariarum theologiæ;* 1re éd. : Paris, Badius, 1520; 2e éd. : Ferrare, par le servite Scarparius, 1646.

3° *De scriptoribus ecclesiasticis*, ou *Catalogus virorum illustrium;* Cologne, 1580; Anvers, 1693, dans la *Bibl. écc.* de Miræus.

Voici d'autres écrits inédits, et perdus, à l'exception d'un seul :

a) Ouvrages authentiques : *Liber de pœnitentia; De castitate virginum et viduarum; Sermones et homiliæ; Sermo de Purificatione Virginis Deiparæ; Quodlibetum de mercimoniis et negociationibus; Quodlibeta ordine alphabetico digesta; Comment. in VIII libros phys. Aristotelis* (en ms. à la Bibl. nat. de Paris).

b) Douteux : *Comment. in IV libros sententiarum; id. in XII libros Metaphys. Aristotelis; De laudibus Virginis Deiparæ.*

[1] Voir Leroy, *Biographie nationale*, au mot *Goethals*.

c) Vraisemblablement inauthentiques : *Vita S. Eleutherii, Tornacensis Episcopi; Elevatio corporis ejusdem; De antiquitate Urbis Tornacensis;* traduction française du *De Regimine Principum.*

Le premier écrit contient les plus curieux détails sur les questions disputées pendant les dernières années du XIII^e^ siècle. La *Somme* est plus théologique; elle commence par une réfutation du scepticisme, et elle pousse si loin le dogmatisme que, suivant l'appréciation de M. Leroy, elle fait considérer Henri de Gand comme un précurseur de l'école écossaise. Elle est divisée en trois parties : la première contient des notions générales sur la théologie; la seconde en traite les questions fondamentales, comme celles de la nature et de l'existence de Dieu; la troisième cherche à pénétrer dans les mystères ou les profondeurs de la religion.

Le réalisme de Henri de Gand [1] diffère de celui de Thomas d'Aquin sur plusieurs questions principales, et se rattache à Platon sans rompre ouvertement avec la tradition péripatéticienne. « Platon a très bien dit, professe-t-il, que l'homme » contemple la vérité pure dans le rayonnement des idées » divines, et qu'il arrive par les sens, non pas à la science » certaine, mais à l'opinion. Mais Platon s'est trompé quand » il a dit que la génération des âmes précède celle des corps, » et que savoir, apprendre, c'est simplement se rappeler. La » proposition d'Aristote, que l'intelligence parvient d'elle-» même, par elle-même, à la science parfaite, est incomplète » comme celle de Platon. Mais en réunissant ce qu'ils ont » dit l'un et l'autre, on est conduit, suivant saint Augustin, à » la vraie méthode philosophique. La connaissance des pre-» miers principes, bien qu'elle ne vienne pas de l'analyse, de » la recherche, n'est pas purement naturelle. La notion venue » des sens n'est pas purement naturelle, mais elle est acquise,

[1] Voir Hauréau, *De la philosophie scolastique,* II, p. 263. — Schwartz, *Henri de Gand,* dans les *Mémoires couronnés de l'Académie,* in-8°, X, pp. 51 et 52.

» en quelque sorte, par le moyen des objets sensibles [1]. » — Pour les rapports de la philosophie avec la théologie, Henri suit la méthode de saint Anselme et de saint Augustin, et rend à peu près leurs aphorismes : « *Credimus*, dit-il, *ut id quod* » *credimus, intelligere valeamus.* » Il distingue trois degrés dans la connaissance de la vérité : la foi, l'intelligence et la vision. La vision n'est obtenue que dans l'autre vie, et elle exclut la foi. L'intelligence, quelle qu'elle soit, n'est jamais parfaite en ce monde : elle est toujours accompagnée d'une certaine obscurité, et c'est pourquoi elle n'exclut jamais la foi. — Pour lui, la philosophie éclaire la religion, et une haute inspiration religieuse pénètre la philosophie tout entière.

Le philosophe flamand exerça une grande influence sur son siècle ; il fut une des lumières de l'Université de Paris, alors qu'elle comptait dans son sein tant d'hommes illustres, et resta une autorité dans le monde des savants et des théologiens. « Quelle idée ne prend-on pas de lui [2], lorsqu'on entend l'aigle » de l'éloquence chrétienne, le dernier des Pères, portant la » parole devant les théologiens du siècle de Louis XIV, placer » le nom du Docteur solennel à côté des noms les plus illus- » tres de l'Église gallicane? Ceux qui consultaient le grand- » maître du collège de Navarre, dit Bossuet dans une de ses » oraisons funèbres [3], admirant le consentement de sa vie et » de sa doctrine, croyaient que c'était la justice même qui » parlait par sa bouche, et ils révéraient ses réponses comme » celles d'un Gerson, d'un Pierre d'Ailly et d'un Henri de » Gand. » Gerson lui-même, dans une lettre adressée aux étudiants du Collège de Navarre, ne craint pas de leur proposer à l'étude les ouvrages du théologien gantois : « Excellit » quidem in suis quotlibet Henricus de Gandavo [4] ».

Malheureusement son action, pas plus que celle de Hugues

[1] Voir Hauréau, *ouv. cité*, p. 274. Thèses tirées des œuvres de Henri.

[2] Huet, *Henri de Gand*, dans A. Van Hasselt, *Biographie nation.*, p. 6.

[3] *Oraison funèbre de N. Cornet*, dans *OEuvres*, V, p. 362.

[4] *Gersonii epistola ad studentes collegii Navarræ Parisiensis*, dans *Opera*, éd. Dupin, 1706, I, 108.

de Saint-Victor, ne put exercer une influence directe sur le développement intellectuel de nos provinces. Ce fut à Paris qu'il passa une partie de sa vie. Il y avait été précédé par un autre docteur belge, Alain de Lille, dont la réputation n'a pas été moindre.

TROISIÈME GROUPE. — V. **Alain de Lille.**

Alain de Lille, *Alanus de Insulis*, ou Alain de Ryssel, est probablement né dans la ville dont il porte le nom, peu d'années avant 1128; sa vie est tellement remplie de fables, qu'on ignore jusqu'au lieu où il a enseigné [1]. Selon Henri de Gand, c'est à Paris qu'il aurait professé les arts libéraux, mais cette assertion n'est confirmée par aucun auteur ou monument du temps. Il paraît avoir été en relations avec les Anglais, ou être issu de parents anglais. Ce qui est certain, c'est qu'il mourut en 1202, dans un âge avancé; ce qui ne l'est pas moins, c'est que ses écrits furent hautement estimés dans les siècles suivants, et qu'ils lui méritèrent, de son temps déjà, le titre de *Docteur universel*; sur son tombeau, ses contemporains écrivirent qu'il savait tout ce qu'il est possible à un homme de savoir :

Qui duo, qui septem, qui totum scibile scivit.

D. C. de Wisch a publié la plupart de ses écrits à Anvers, en 1654, en un volume in-folio; on n'y trouve pourtant pas trois écrits importants au point de vue théologique : *De arte catholicæ fidei*, publié au tome Ier du *Thesaurus anecdotorum* de Pez; *Regulæ de sacra theologia*, connues aussi sous le nom de *Maximes d'Alain*, qui se trouvent dans Mingarelli, *Anecdotorum fasciculus* (Rome, 1756); enfin, le *Liber de distinctionibus dictionum theologicarum*. Tous ces ouvrages ont été reproduits au

[1] *Notitia historico-litteraria in Alanum*, dans MIGNE, *P. L.*, CCX, 9. — *Prolegomena editionis Antverpiensis curante Car. de Wisch*, ibid., 27.

tome CCX de la *Patrologie latine* de Migne. En voici la liste[1] :

1° *Compendiosa in Cantica Canticorum in laudem Deiparæ Virginis Mariæ elucidatio* (Migne, CCX, 51);

2° *Summa de arte prædicatoria* (ibid., 109);

3° *Sermones octo* (ibid., 197);

4° *Sermones alii* (ibid., 222);

5° *Liber sententiarum et dictorum memorabilium magistri Alani de Insulis, concionatoribus ac in universum theophiliæ studiosis omnibus utilissimus. — Doctrinale altum* (ibid., 229);

6° *Dicta alia, quæ communiter Mirabilia, sed forte melius, Memorabilia* (ibid., 255);

7° *Opusculum de sex alis Cherubim* (ibid., 265), qu'on a parfois attribué à saint Bonaventure, et qui se trouve en partie dans les œuvres de ce docteur;

8° *Liber pœnitentialis* (ibid., 279);

9° *De fide catholica contra hæreticos libri IV* (ibid., 305);

10° *Liber de planctu naturæ* (ibid., 431);

11° *Anticlaudianus sive de officio viri boni et perfecti libri IX* (ibid., 481);

12° Deux hymnes, l'une sur l'incarnation du Verbe, l'autre sur la faiblesse humaine (ibid., 578);

13° *Doctrinale minus, alias, liber Parabolarum*, en vers élégiaques (ibid., 579. Autres édit. : Lyon, 1491; Leipzig, 1516);

14° *De arte catholicæ fidei* (ibid., 593);

15° *Theologiæ regulæ* (Maximes) (ibid., 617);

16° *Liber de distinctionibus dictionum theologicalium* (ibid., 685);

17° *Dicta Alani de lapide philosophico, e Germanico idiomate reddita per Justum a Balbian Alostanum,* imprimé dans le *Theatrum Chimicum,* III, p. 791. On a douté de l'authenticité de cet écrit, à cause de la langue dans laquelle il a été composé, mais ce n'est pas une raison pour le lui dénier; il est probable qu'Alain connaissait le flamand;

18° On lui attribue aussi : *Alani Magni de Insulis, doctoris*

[1] Voir DE RAM, *Biographie nationale,* au mot *Alain.*

universalis, explanationum in prophetiam Merlini Ambrosii Britanni libri septem (Francfort, 1603). On s'appuie sur cet écrit pour prouver qu'il a eu des relations avec les Anglais. Selon quelques-uns même, il ne serait autre que cet Alain, abbé de Tewkesbury, qui fut, en 1179, prieur du chapitre de Cantorbéry. Ceux-là lui attribuent donc encore

19° Les lettres et écrits de cet abbé, entre autres la *Vie de Thomas de Cantorbéry* (Gilis, Londres, 1846);

20° Trithème, Pez, Sander lui attribuent d'autres ouvrages, qui n'ont pas encore été publiés, ou bien dont le titre indique d'une autre façon ceux que nous avons énumérés. Le second livre *de Animâ,* dont nous avons parlé plus haut à propos de Hugues de Saint-Victor, semble aussi devoir lui être attribué.

D'après Tennemann [1], Alain cherche à traiter les doctrines de l'Église d'après une méthode rigoureusement scientifique et dans une forme imitant les démonstrations mathématiques. Cela est vrai surtout pour son *Art de la foi catholique :* c'est à dessein, et pour montrer la tendance de son écrit, qu'il a choisi le titre d'*Art* plutôt que celui de *de Regulis,* qui lui est parfois donné; nous n'oserions dire que c'est à raison. Alain procède par théorèmes, qu'il fait suivre de démonstrations; ces preuves s'appuient toujours sur des raisons philosophiques et négligent la tradition, mais elles sont parfois trop confuses, trop bizarres, et, souvent même, trop faibles, pour qu'on puisse le placer bien haut à cet égard. Cette tendance était du reste exigée par la controverse entreprise par Alain contre les hérétiques du temps; dans un prologue adressé au pape Clément III (1187-1191), il explique son but : « L'Occident, dit-il, est rem-» pli de sectes hérétiques; l'Orient est livré aux mahométans » qui poursuivent les chrétiens, les armes à la main. Ne pou-» vant les combattre par la force, j'ai tenté de le faire par le » raisonnement [2]. » L'ouvrage est un traité didactique et suivi;

[1] *Geschichte der Philosophie.* Leipzig, 1810, p. 238.

[2] Migne, *P. L.*, CCX, c. 596.

mais dans un autre écrit : *De la Foi catholique,* Alain traite le même sujet polémiquement, et prend à partie, dans quatre livres différents, les nouveaux hérétiques (probablement les albigeois), les vaudois, les juifs et les mahométans ; ici, pourtant, il s'appuie sur l'autorité des Écritures. Ces ouvrages de controverse sont les plus solides, mais ils ont aussi les défauts de la scolastique : ils parlent à l'esprit et ne vont point au cœur.

Et pourtant, chose étrange, la tendance générale des autres écrits est poétique ; c'est comme poète plutôt que comme théologien qu'Alain a passé à la postérité, et les manuscrits des siècles postérieurs nous le mentionnent sous le titre : *Poeta Alanus.* Cette appellation est justifiée, non pas seulement parce que le principal de ses ouvrages, l'*Anticlaudianus,* est écrit en vers, mais aussi parce qu'Alain a rarement écrit en prose sans prodiguer les descriptions et faire un usage excessif des allégories.

Alain de Lille appartient à l'école platonicienne ; Altmeyer [1] trouve que ses thèses frisent le panthéisme, et il en apporte une preuve que nous récusons complètement ; il cite un texte énonçant cette pensée sublime, qu'on trouve dans l'*Itinerarium* de saint Bonaventure et répétée depuis par Pascal, que Dieu est une sphère intelligible, dont le centre est partout et la circonférence nulle part ; nous n'y voyons énoncés que les attributs de la simplicité et de l'immensité divines. Alain est, du reste, un réaliste renforcé, se rapprochant plus de la doctrine émanatiste des alexandrins que de la théorie douteusement formulée de Platon. Ces idées se retrouvent surtout dans deux traités : *De Planctu naturæ,* et l'*Anticlaudianus.*

Le *Gémissement de la nature vers Dieu* est un conte moral composé partie en vers, partie en prose, dans lequel l'auteur suppose que la Nature lui apparaît en songe, parée de tous ses atours, pour se plaindre de la dépravation qui règne parmi les hommes ; un dialogue s'établit entre l'auteur et la Nature, qui répond à toutes ses questions sur l'amour, l'intempérance du

[1] *Ouv. cité,* I, p. 29.

manger et du boire, et sur d'autres vices. Arrive l'Hyménée, accompagné de la Chasteté et de la Tempérance, pour se plaindre du monde qui les a bannis. La Nature les renvoie au Génie, avec une lettre pour demander qu'il fasse justice des prévarications. Le Génie revient avec eux et prononce un anathème solennel contre les impudiques, les avares, les envieux, etc. Au début de cette composition bizarre, la Nature explique au philosophe la gradation de ses œuvres dans ces antithèses, ces jeux d'esprit rimés, au fond desquels Hauréau [1] voit la doctrine alexandrine des émanations et des générations successives : « Deus imperando, hominem creat; angelus operando pro-» creat; homo obtemperando se recreat. Deus imperat auctori-» tatis magisterio; angelus operatur actionis ministerio; homo » obtemperat regenerationis mysterio [2]. »

La Nature, dont nous avons entendu les gémissements, se propose, dans l'*Anticlaudianus*, de former un homme parfait. Pour exécuter ce grand dessein, elle appelle les Vertus à son aide, et celles-ci, empressées de répondre à l'appel de la Nature, se réunissent en conseil dans son palais. La Prudence déclare qu'elle se sent capable de donner au nouvel être la matière et la forme, mais qu'elle ne saurait lui donner le mouvement. La Raison propose d'envoyer la Prudence en embassade près du suprême Moteur, pour lui demander une âme pour ce corps dont les éléments matériels seront fournis par les Vertus. La Prudence, cédant aux remontrances de la Concorde, accepte la périlleuse mission et fait construire un char par les sept arts libéraux; la Grammaire travaille au timon, la Logique forge l'essieu, la Rhétorique les orne et les embellit; l'Arithmétique, la Musique, la Géométrie et l'Astronomie forment les quatre roues. La Concorde réunit toutes ces pièces et remet le char à la Raison qui y attelle les cinq Sens, part et fend les airs. Au plus haut du firmament, les chevaux commencent à bondir, à se cabrer et à témoigner par leurs hennissements qu'ils ne

[1] *Ouv. cité*, I, p. 348.
[2] Migne, *P. L.*, CCX, 444.

peuvent avancer au delà. La Raison n'est pas alors moins embarrassée que la Prudence, quand celle-ci découvre au sommet de la voûte étoilée une jeune fille au céleste visage, couronnée d'un diadème brillant de mille feux, tenant un livre dans la main droite et un sceptre dans la main gauche : c'est la Théologie. Elle consent à servir de guide à la Prudence, pourvu que celle-ci laisse là son automédon et quatre de ses pesants coursiers. La Prudence accepte, est conduite dans les splendeurs du palais céleste, mais, illuminée des clartés divines, elle se sent défaillir. La Foi vient à son secours et lui présente un miroir, dans lequel elle pourra contempler sans péril toutes les merveilles du séjour suprême. Amenée aux pieds de l'Éternel, la Prudence expose l'objet de sa mission; Dieu forme une âme telle qu'on la demande, la Prudence part sur le char de la Raison avec ce précieux dépôt; elle le remet entre les mains de la Nature qui, de concert avec toutes les Vertus, lui forme un corps doué de toutes les qualités qui constituent l'homme parfait. La Fortune, dont la Noblesse est la fille, supplée à l'ancienneté qu'il n'a pas, et lui prodigue ses dons.

Telle est l'allégorie exposée dans ce poème moral, imitation en sens inverse de la satire de Claudien contre Rufin, ce qui lui a valu le nom d'*Anticlaudien*; on l'appelle aussi *Encyclopédie* ou *De officio boni et perfecti viri*. Les contemporains y trouvèrent de grandes beautés; il était devenu classique au XIII^e^ siècle, et on le jugeait comme une production digne du siècle d'Auguste; au XV^e^ siècle encore, on en retrouve des imitations. Le *Poëma anticlaudinianum* fut imprimé séparément à Bâle en 1536, à Venise en 1582, à Anvers en 1625. Les opinions philosophiques qui y sont annoncées se rattachent à plusieurs philosophes anciens. Alain fait de l'éclectisme, mais on voit percer ses préférences pour l'auteur du Phédon et pour les théories platoniciennes. — Écoutons comment il expose la formation de l'âme par Dieu : à la faveur de l'allégorie poétique, il représente les idées, les formes, comme subsistant par elles-mêmes avant les choses et en dehors de l'intelligence

divine; Dieu appelle à lui la *Noys*, sa pensée, la charge d'aller chercher un type convenable au lieu des formes, et façonne ensuite la copie d'après l'exemplaire présenté :

Vocat ergo noym, quæ præparet illi
Numinis exemplar, humanæ mentis ideam
Ad cujus formam formetur spiritus, omni
Munere virtutum dives, qui, nube caducæ
Carnis obumbratus veletur corporis umbrâ.
Tunc noys ad regis præceptum singula rerum
Vestigans exempla novam perquirit ideam.
Inter tot species, speciem vix invenit illam
Quam petit; offertur tandem quæsita petenti.
. . . . . .
Hanc formam noys ipsa Deo præsentat, ut ejus
Formet ad exemplar animam; tunc ille sigillum
Sumit ad ipsius formæ vestigia formam
Dans animæ, vultum qualem deposcit idea,
Imprimit exemplo, totas usurpat imago
Exemplaris opes, loquiturque figura sigillum [1].

Alain est mystique dans son exégèse; ses sermons et ses commentaires sur l'Écriture sainte, entre autres son *Elucidatio in Cantica Canticorum ad laudem Deiparæ Virginis Mariæ*, ne présentent que des allusions et des interprétations allégoriques. Pour l'histoire naturelle, il suit la tendance du temps, celle que nous remarquerons dans Thomas de Cantimpré et Vincent de Beauvais.

VI. David de Dinant.

Les théories néoplatoniciennes que nous avons vues développées sous la fiction poétique dans les écrits d'Alain, s'affirmèrent puissamment dans les doctrines d'Amaury de Bène et de son disciple David de Dinant. Elles furent, cette fois, une résultante de l'influence combinée « des deux grands philo- » sophes de l'antiquité ». Le platonisme vicié de Scot Erigène et les commentaires des philosophes arabes sur la physique

[1] Migne, *P. L.*, CCX, 548.

et la métaphysique d'Aristote, produisirent un panthéisme mystique nettement formulé.

Saint Thomas d'Aquin nous montre la différence qui existait entre les doctrines d'Amaury et celles de David, en répondant à la question : « Dieu peut-il entrer dans la composition de » l'univers? [1] » « Sur ce point, dit-il, il y a trois erreurs » différentes : les uns ont enseigné que Dieu était l'âme du » monde.....; d'autres ont professé que Dieu était le principe » formel de toutes choses, et c'est là, dit-on, la doctrine des » partisans d'Amaury; enfin, la troisième erreur, c'est celle de » David de Dinant, qui poussa la folie jusqu'à professer que » Dieu n'est pas autre chose que la *matière première.* » L'expression de David est plus matérialiste, mais, au fond, la doctrine des deux philosophes est la même; pour les deux, tous les êtres sont Dieu et Dieu est tout; le Créateur et la créature ne sont qu'une seule et même chose. La doctrine, telle qu'elle est présentée par David, semble se rattacher davantage à la théorie de Scot Erigène [2].

Le système de David était exposé dans deux ouvrages. Le premier portait pour titre : *Quaternuli* ou *Quatrains;* il fut condamné en 1210, au concile réuni à Paris par Pierre de Corbeuil, archevêque de Sens. Le décret porte [3] : « *Quaternuli* » *magistri David de Dinant, infra Natale episcopo Parisiensi* » *afferantur et comburantur;... apud quem invenientur quaternuli* » *magistri David a natali Domini in antea, pro hæretico habe-* » *bitur.* » La sentence paraît avoir été exécutée dans toute sa rigueur : les *Quaternuli* ne se retrouvent plus.

Le second ouvrage était, au témoignage d'Albert le Grand [4], intitulé : *De Tomis, h. e. de Divisionibus.* Il rappelle l'œuvre principale d'Erigène : *De divisione naturæ.* Comme lui, le

[1] *S. T.*, I, 3, a. 8, *in corp.*

[2] Altmeyer, *ouvr. cité,* I, p. 31.

[3] Mansi, XXII, 811.

[4] *Summa Theologica,* tr. IV, q. 20: *quæstio incidens,* dans *Opera.* Lyon, 1651, XVII, 76.

philosophe belge semble avoir substitué l'ordre des réalités à l'ordre des idées, et avoir considéré l'ensemble des êtres comme un tout, une substance unique; descendant ensuite de l'un au multiple, il divisait cette unique réalité en autant de parties que le témoignage de l'expérience reconnaît d'individualités distinctes [1].

Nous avons vu que Scot reconnaissait, dans l'émanation de cette substance unique, quatre natures différentes. David, au témoignage de saint Thomas, divise en trois l'ensemble des choses; les corps, les âmes et les substances séparées [2]. « Le » premier indivisible, d'où sont constitués les corps, il » l'appelle matière (*Yle*); le premier indivisible, d'où sont » formées les âmes, il l'appelle esprit (*Noys*); le premier indi- » visible dans les substances éternelles, c'est Dieu; et ces trois » choses ne sont qu'une seule et même chose, d'où il suit que » tout est un par essence. »

Tel est l'exposé que nous pouvons fournir de la doctrine de David de Dinant. Nous n'oserions dire qu'il fut un mystique dans la stricte acception du mot, mais ses conclusions nous montrent le danger des théories platoniciennes, l'écueil qu'a rencontré Scot Erigène et devant lequel les mystiques postérieurs n'ont pas toujours suffisamment su se garer.

Nous avons terminé l'histoire de l'école mystique spéculative dans nos provinces; l'influence que ses représentants y ont exercée sur les masses a été minime, tant à cause du caractère des questions qu'ils ont traitées qu'à raison du théâtre de leurs enseignements. Nous n'avons pas terminé notre tâche. La mystique n'a pas seulement existé dans les écoles, elle a été exercée dans le peuple. Aucune transition brusque ne s'opère dans la nature; il en est de même pour l'histoire; aussi, avant l'avènement de l'école contemplative, trouverons-nous des élé-

[1] Voir Hauréau, *ouv. cité*, I, 413. — Preger, *Geschichte der deutschen Mystik*, I, 184.

[2] In II Sent. dist. XVII, q. 1.

ments qui en préparent l'arrivée. Il eût paru plus logique peut-être de commencer notre travail par l'histoire de la mystique pratique, puisque, nous l'avons dit, la science mystique la suppose; mais nous avons cru que les phénomènes que nous allons décrire servaient naturellement de transition à la seconde période que nous avons annoncée.

CHAPITRE II.

LA MYSTIQUE DANS LE PEUPLE.

I. — La mystique dans la vie religieuse et l'histoire.

Parmi les écrits dont nous nous sommes occupé jusqu'ici, nous avons remarqué quelques ouvrages traitant de la liturgie et des offices ecclésiastiques. Odon de Tournai a écrit son *Explication du canon de la Messe,* Rupert de Deutz son *Traité des divins Offices,* Alain de Lille, son *Livre pénitenciel.* Le choix de ces sujets montre une tendance générale qu'on trouve dans notre pays dès le début du moyen âge. Le peuple, peu soucieux des controverses philosophiques, trouvait dans les cérémonies de l'Église un aliment à sa dévotion, comme aussi la base d'un enseignement plus palpable que la doctrine des grands maîtres; une splendeur inaccoutumée fut donnée aux offices divins, qui contribuèrent ainsi puissamment au développement du sentiment religieux, et le symbolisme magnifique des cérémonies fit pénétrer la foule dans l'intelligence des mystères qu'elles représentaient.

La dévotion aux saints est un élément de la religion catholique que le peuple comprend et qu'il aime à pratiquer; aussi voyons-nous, à cette époque, les fêtes des saints célébrées avec éclat, et la translation de leurs reliques faite au milieu d'un grand concours. Ces translations donnèrent naissance à toute une littérature que nous voyons occupée, pendant plusieurs

siècles, à modifier et à embellir les légendes primitives; la tendance générale de ces écrits mystiques, c'est de faire remonter le saint dont ils s'occupent jusqu'aux premiers siècles du christianisme, et d'établir sa parenté avec le Christ ou les apôtres; c'est ce qui se produisit, par exemple, pour l'histoire de saint Servais, évêque de Tongres [1].

Mais le point central de la liturgie catholique, c'est le dogme de l'eucharistie. Jusqu'au IX^e^ siècle, l'accord avait été complet dans l'Église sur la doctrine de la présence réelle du Christ dans ce sacrement. A partir de cette époque, il s'engagea sur ce point une controverse dont nos provinces furent en grande partie le théâtre. On a voulu la ranger parmi les questions débattues entre nominalistes et réalistes, et, de fait, nous croyons que la théorie philosophique de Bérenger fut cause de ses opinions sur le sacrement de l'eucharistie; mais la doctrine réaliste de Scot Érigène avait abouti à la même conclusion. Dans tous les cas, « le réalisme favorise peut-être la » doctrine sur l'eucharistie et la transsubstantiation, mais il » n'en est pas le fondement [2]. » Ajoutons que la controverse a été menée par les défenseurs du dogme au point de vue purement théologique, comme cela devait se faire en pareille question; que les théologiens qui s'en sont occupés ont un caractère plutôt pratique, et qu'enfin elle eut pour épilogue l'institution de la Fête-Dieu.

Le livre de Scot ne nous est pas parvenu, mais son opinion paraît n'avoir pas acquis beaucoup d'adeptes. Au IX^e^ siècle, la controverse s'engagea sur une question secondaire. En 831, Paschase Radbert, moine de Corbie, avait publié son livre : *De Sacramento Corporis et Sanguinis Domini nostri Jesu Christi;* il y défendait la présence réelle du Christ dans le sacrement, mais enseignait un mode de présence qui parut à plusieurs,

[1] Voir WAUTERS, *Table chronologique des chartes....*, VII, 1^re^ partie, 1885; introduction, p. LXIX.

[2] MICHAUD, *ouv. cité*, p. 275.

contraire à l'enseignement des Pères. Raban Maur, Ratram, deux anonymes de Gembloux (dans l'un desquels Mabillon croit reconnaître Raban), Rathère de Vérone et d'autres le firent remarquer, et s'opposèrent à cet enseignement. Nous n'entrerons pas dans les détails de cette controverse peu importante à notre point de vue. Qu'il nous suffise de remarquer que Rathère, évêque de Vérone [1], dépossédé de son siège, devint plus tard évêque de Liège († 974). Ce fait et la tendance de ses écrits lui méritaient ici une mention spéciale; Rathère est un réformateur sévère, flagellant la corruption des moines et du clergé, s'élevant contre le paganisme des savants d'Italie et basant sur l'Évangile les principes d'une morale vraiment chrétienne. Ces attaques et son immixtion dans les affaires de la cour allemande lui valurent une vie pleine de persécutions et de périls; il fut dépossédé de son siège épiscopal de Liège et jeté en prison à Pavie. C'est là qu'il composa son ouvrage principal : *Prœloquia seu meditationes cordis* [2], dans lequel il expose les devoirs particuliers des chrétiens dans tous les états; ses nombreux écrits, publiés par les frères Ballerini (Vérone, 1765), sont reproduits au tome CXXXVI de la *Patrologie latine* de Migne.

La controverse sur le fond de la doctrine eucharistique fut soulevée au XI[e] siècle par Bérenger, scolastique de Tours, puis archidiacre d'Angers. On a dit souvent que Bérenger admettait la présence réelle et affirmait simplement que le Christ s'unissait à la substance du pain et du vin dans l'eucharistie. Le livre principal de l'hérétique, *De sacra Cœna,* trouvé au siècle dernier (1770) par Lessing, contient des propositions qui non seulement nient la transsubstantiation, mais encore ne peuvent

[1] Voir Migne, *P. L.*, CXXXVI, 27 : *Ratherii episcopi Veronensis vita.*

[2] *Ibid.*, 145 : *Meditationes cordis in exsilio* (février 935 - août 937) *cujusdam Ratherii Veronensis quidem Ecclesiæ episcopi, sed Lobiensis monachi, quas in sex digestas libellos volumen censuit appellari* Prœloquiorum *eo quod ejusdem quoddam prœloquantur opusculum, quod vocatur Agonisticum.*

se concilier avec la présence réelle [1]. Tout en accusant ses adversaires, Lanfranc surtout, d'introduire le matérialisme dans la doctrine de l'Église sur l'eucharistie, Bérenger semble avoir admis les thèses de Scot Érigène.

Bérenger fut condamné différentes fois, à Rome, à Paris, à Tours; on brûla publiquement le livre de Scot, sur lequel il s'appuyait. Il parut se rétracter, mais continua secrètement à propager ses erreurs. En 1059, il fut mandé au concile de Rome, où il dut signer une formule de rétractation. Bérenger se soumit, mais, plus tard, il revint encore à la charge, et, en 1078, il dut signer à Rome une nouvelle formule. On discute pour savoir si, après cette dernière rétractation, Bérenger continua à professer la doctrine catholique; il paraît probable qu'il retomba encore dans son hérésie.

Bérenger avait fréquenté les écoles de Chartres et avait suivi les leçons du fameux Fulbert. Or, en ce temps-là même, se trouvait aussi parmi les étudiants de Chartres un de nos compatriotes, Adelman de Liège [2]; nous ne connaissons pas exactement le lieu ni la date de sa naissance, mais nous voyons que lorsqu'il fut ordonné sous-diacre, son évêque, Reginard, le rappela à Liège. Adelman y continua ses études, y devint scolastique, et, quelques années plus tard, nous le retrouvons en Allemagne. C'est là qu'il eut connaissance des erreurs que propageait Bérenger. Il écrivit à son compagnon de jeunesse, probablement en 1048, une lettre qu'on peut considérer comme une des plus belles productions littéraires du temps; elle n'atteste pas seulement sa riche culture intellectuelle et son zèle ardent pour la vraie foi, elle est pleine d'une tendre commisération pour son ami égaré et cherche à le ramener sur le chemin de l'orthodoxie. Cette lettre, *Epistola de Eucharistiæ sacramento ad Berengarium*, se trouve au tome CXLIII, 1289, de la *Patrologie latine* de Migne. Nous possédons encore de lui :

[1] Éd. Vischer, Berlin, 1834.

[2] Voir Brischar, dans Kaulen, *Kirchenlex.*, 2e éd., à ce nom. — Migne, *P. L.*, CXLIII, 1279 : *Notitia historica in Adelmannum*, extrait de l'*Hist. litt. de France*.

Rythmi alphabetici de viris illustribus sui temporis (Ibid., 1295). Ce poème rythmique a été édité par Havet dans les *Notices et documents pour la Société de l'histoire de France*. Paris, 1884. Adelman mourut probablement en 1062, étant évêque de Brescia depuis 1050.

Les doctrines de Bérenger ne disparurent pas avec leur auteur; elles continuèrent à s'étendre dans notre pays et à s'allier aux autres théories funestes qui s'y propageaient. Un théologien de Liège, Alger, s'y opposa victorieusement. Contemporain de Rupert de Deutz, Alger avait, comme lui, fait ses études dans les écoles brillantes de Liège. En 1101, il fut mis par l'évêque Otbert à la tête des affaires ecclésiastiques; il fut ensuite chargé de l'administration de l'école et embrassa enfin la vie monastique à Cluny; c'est là qu'il mourut vers l'an 1132.

L'hérésie des bérengariens, dont, à tort selon nous, on a accusé Rupert de Deutz, trouva dans Alger un adversaire intrépide. Il les réfuta dans son traité *De Sacramento Corporis et Sanguinis Dominici*. Dans le prologue de cet ouvrage, il énumère les différentes erreurs qui sont répandues par rapport à ce mystère. La méthode qu'il se prescrit pour les détruire, ce n'est pas de s'appuyer sur les lumières de la raison, mais de se baser sur l'autorité de l'Écriture et des Pères : le mystère de l'Eucharistie est incompréhensible, mais il n'est pas incroyable pour cela; le pouvoir de Dieu ne doit pas se mesurer sur l'étendue de nos connaissances. Le traité est divisé en trois livres; dans le premier, Alger prouve la vérité de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie; il résout, dans le second, diverses questions qui ont rapport à ce mystère, et, dans le troisième, il examine la question du ministre, quant à la validité de la consécration. Le traité d'Alger n'est pas inférieur aux traités de Lanfranc publiés contre Bérenger : « Je n'ai » jamais douté de la vérité du corps et du sang de Jésus-Christ, » disait Érasme, mais j'avoue que la lecture de ce livre, égale- » ment pieux et docte, m'en a fortifié la croyance et augmenté » le respect ».

On attribue encore à Alger un traité dans le même genre *Sur le Sacrifice de la Messe.* Il a été publié, avec le premier, par M. Malou : *Divi Algeri de Sacramentis Corporis et Sanguinis Dominici, libri tres. Accedit libellus de Sacrificio Missæ, eidem D. Algero adscriptus, emendatius in lucem denuò edidit, adjectis notis et præfatione, J.-B. Malou.* Louvain, 1847. Cette édition a été reproduite au tome CLXXX de la *Patrologie latine* de Migne, c. 727. Alger écrivit, de plus, un traité *De misericordia et justitia* (ibid., 857), qui est une exposition systématique de la discipline ecclésiastique, et un autre, *Liber de libero arbitrio* (ibid., 969), dans lequel, contrairement à la méthode employée dans le premier ouvrage, il ne se sert que de raisonnements philosophiques.

L'église de Liège, qui avait décoché au XI^e^ siècle les premiers traits contre l'hérésie de Bérenger, avait vu l'hérésiarque abjurer aux pieds d'un de ses chanoines, devenu le pape Nicolas II. Au commencement du XIII^e^ siècle, c'est une jeune fille du pays de Liège qui conçut et poursuivit, la première, de concert avec deux compagnes, l'idée de l'institution de la Fête-Dieu; c'est un évêque de Liège qui l'institua le premier dans son diocèse; c'est un ancien archidiacre de Liège, Urbain IV, qui, du haut de la chaire de saint Pierre, proclama le premier l'extension à toute la terre de la fête du Saint-Sacrement.

Voici, en peu de mots, l'histoire de ce fait merveilleux : Julienne [1] était une pieuse religieuse du monastère du mont Cornillon, près de Liège. A l'âge de seize ans, elle fut favorisée d'une vision extraordinaire (1207) : le globe de la lune, rayonnant de lumière et brillant de clarté, s'offrit à ses yeux; elle y remarqua une ligne obscure et noire, qui en traversait le diamètre, et par où il semblait que le globe était coupé. On crut que c'était une hallucination, on traita la « virginette » de visionnaire; mais rien n'y fit, la mystérieuse image la suivait partout. Elle eut enfin, dans une révélation, l'explication

[1] Voir Leroy, *Biographie nationale,* à ce nom.

du miracle; la lune, c'était l'Église militante; la raie noire indiquait l'absence d'une fête au calendrier ecclésiastique, la fête du Saint-Sacrement, et Julienne était chargée d'en promouvoir l'institution. La pieuse fille en fit part à deux amies, Ève la Recluse et Isabelle de Huy; puis, étant devenue supérieure du couvent, en 1222, elle consulta à ce sujet le savant Jean de Lausanne, chanoine de Saint-Martin. Celui-ci recueillit l'avis de quelques théologiens d'élite qui se prononcèrent dans un sens favorable. Julienne composa l'office avec le clerc Jean, qui devint, plus tard, prieur de Cornillon. L'évêque Robert de Torote décréta l'institution de la Fête-Dieu dans son diocèse, en 1246; enfin, en 1264, Jean Pantaléon, archidiacre de Liège, devenu pape sous le nom d'Urbain IV, étendit la fête à l'Église universelle. La doctrine de la transsubstantiation avait été définie en 1215 par le douzième concile œcuménique.

Dans l'entre-temps, des phénomènes non moins extraordinaires se passaient aux confins de notre pays. Sainte Hildegarde avait eu, elle aussi, des révélations, et le bruit des faveurs spirituelles dont elle était favorisée avait attiré à Bingen un immense concours de peuple. Un moine de notre pays, Guibert de Gembloux, paraît avoir été le directeur spirituel de la sainte. Le cardinal Pitra, dans les œuvres de sainte Hildegarde qu'il a publiées, a compris aussi celles qui lui furent adressées par Guibert; selon toute apparence, celui-ci vint, en 1177, se fixer à Bingen, sur l'invitation d'Hildegarde elle-même, et c'est à lui dès lors que la voyante fit part de ses visions et communiqua ses faveurs spirituelles.

Guibert [1] était né vers l'an 1124, à Gembloux; il fut « nourri, » dès sa plus tendre jeunesse », dans le monastère autour duquel était groupée la petite ville; il y fit profession de la règle. Plus tard, nous le trouvons pendant trois ans à Bingen; en 1188, il devint abbé de Florennes; en 1194, il fut mis à la tête de l'abbaye de Gembloux, qu'il gouverna pendant dix ans. La date de sa mort doit être probablement fixée à l'an 1213.

[1] Voir P. Delehaye, *Guibert, abbé de Florennes et de Gembloux*, 1889.

Les œuvres principales de Guibert sont :

1° Un grand nombre de *lettres* très prolixes, et dont la lecture est parfois très difficile. Dans quelques-unes, l'auteur s'élève avec force contre les abus qui s'étaient introduits dans le monastère de Gembloux; il les compare à la vie fervente d'autres communautés qu'il a visitées. Dans ses lettres à Hildegarde, il lui demande des explications sur ses révélations et son fameux livre *Scivias*.

2° La *Vie rythmique de saint Martin*, qui semble avoir été son œuvre de prédilection. Guibert avait une grande dévotion pour l'apôtre des Gaules et aimait à s'appeler lui-même Guibert-Martin.

3° Une *Vie de saint Martin* en prose, qui est plutôt un recueil de faits et de miracles destinés à compléter les récits de Sulpice Sévère.

4° La *Vie* ou l'*Apologie de Sulpice Sévère*.

La *Vie de sainte Hildegarde*, le *Récit du second incendie de Gembloux*, et les *Notæ Gemblacenses* semblent lui avoir été faussement attribués [1].

L'influence de la voyante de Bingen, comme aussi d'Élisabeth de Schönau, l'abbesse d'Eberbach, a dû s'exercer sur nos provinces; au moins trouvons-nous à cette époque, dans notre pays, une foule de femmes pieuses favorisées des dons les plus extraordinaires. Ces apparitions se produisaient surtout dans le pays de Liège et tout le nord de la Belgique actuelle. Quand Foulques, évêque de Toulouse, chassé de son siège par les albigeois, traversa la France et vint, en 1212, dans le diocèse de Liège, il pensait avoir quitté l'Égypte, traversé le désert et être arrivé enfin dans la terre promise, tant ces phénomènes surnaturels se multipliaient ! C'était *Marie d'Oignies*, née en 1177 à Nivelles, dans le diocèse de Liège, et morte à Oignies en 1213, qui, voulant imiter la douloureuse passion du Sauveur, s'adonnait aux plus rudes mortifications

[1] Voir *ouv. cité* pour ind. bibliogr.

et goûtait en même temps les plus suaves félicités. C'était *Christine de Saint-Trond*, morte en 1224 dans cette ville, et que le peuple, aujourd'hui encore, appelle *de Wonderbare*. C'était, à Saint-Trond encore, *Lutgarde de Tongres*, qui, plus tard, entra dans un monastère de Cambrai, et préféra rester adonnée à la contemplation plutôt que d'accepter la place d'abbesse à laquelle elle avait été élue. C'était *Marguerite d'Ypres*, c'étaient une foule d'autres; l'une avait le don de voir les péchés oubliés, une autre était plongée souvent dans les suavités de l'extase, d'autres recevaient des révélations et faisaient des prophéties.

Les renseignements que nous avons sur ces apparitions nous sont fournis par Jacques de Vitry et Thomas de Cantimpré. Le premier, né à Argenteuil, avait fait ses études théologiques à Paris; il vint à Oignies, où il acquit la confiance de Marie; il devint moine, prêcha avec zèle la croisade contre les albigeois, fut élevé au siège épiscopal d'Acco, puis de Tusculum, obtint le chapeau de cardinal et mourut en 1240. Sa *Vie de Marie d'Oignies*, qu'il avait composée sur les instances de son ami Foulques de Toulouse, est empreinte de recherche littéraire; elle fut complétée par Thomas de Cantimpré, sur lequel, nous le verrons, Jacques exerça une certaine influence.

Thomas de Cantimpré, représentant de la mystique dans l'histoire. — Thomas de Cantimpré [1], de Leeuw-Saint-Pierre, était né en 1201 d'une famille noble du Brabant. Son père avait servi sous les armes de Richard Cœur de Lion; il avait pris part à la célèbre croisade dont le roi d'Angleterre fut un des chefs. Pendant son séjour en Orient, un pieux ermite des environs d'Antioche, à qui il avait confessé ses fautes, lui avait dit que le meilleur moyen pour en obtenir la rémission complète, c'était de destiner son fils à la cléricature. Le jeune Thomas fut donc

[1] Voir Colvener, *Vita*, dans l'édition de 1605, et les deux *vies*, dans l'édition de 1627. — Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, I, 46.

envoyé à Liège où il s'appliqua aux exercices religieux et à l'étude des lettres. Étant âgé d'environ quinze ans, il entendit un jour Jacques de Vitry qui, simple moine encore, prêchait dans ces parties de la Lotharingie. A partir de ce moment il lui voua une sainte amitié, qui développa plus encore en lui les germes de la piété. Suivant son exemple, il embrassa, en 1217, la règle des chanoines réguliers de Saint-Augustin dans l'abbaye de Cantimpré, près de Cambrai [1]. C'est de là qu'est venu son nom *Cantipratanus, Cantipratensis* ou *Cantimpratensis;* plusieurs écrivains l'appellent Guillaume, Jean ou Henri; peut-être a-t-il changé de nom à sa profession religieuse, mais il est plus probable que cette divergence provient de ce que ses écrits n'étaient pas signés [2]; ainsi nous voyons que, prenant pour l'initiale de son nom l'N qui se trouve dans son prologue de la *Vie de Marie d'Oignies*, « frater N. humilis » canonicus », on en a fait le frère Nicolas. Lui-même se désigne sous son véritable nom dans la *Vie de la bienheureuse Christine*, « Narravit mihi nominis mei venerabilis Thomas, » nunc abbas S. Trudonis », ou, comme le porte une vieille édition flamande : « Die soe hiet als ic, Thomas [3] ».

Tout jeune encore, Thomas fut ordonné prêtre et destiné à entendre les confessions; mais sa jeunesse et son inexpérience le jetaient dans une telle crainte, qu'il alla demander conseil à la bienheureuse Lutgarde, qui demeurait alors dans un monastère près de Cambrai. Celle-ci lui promit un secours divin tout particulier et, réconforté par cette prophétie, Thomas continua sa vie zélée et laborieuse à Cantimpré; lui-même nous fait part de ce détail dans la *Vie de Lutgarde.*

En 1231, Thomas commença ses ouvrages hagiographiques; Jacques de Vitry avait écrit, en deux livres, la vie de Marie

[1] Fondé en 1180 par le prêtre Jean, sous Roger, évêque de Cambrai. ce monastère fut détruit en 1580.

[2] Voir *Prologus ad Humbertum,* dans le *Liber apum.*

[3] Bormans, *Bull. de l'Acad. roy. de Belg.*, XIX, 1re partie, pp. 132 et suivantes.

d'Oignies; Thomas, comme Ruth la Moabite, se contenta de glaner derrière cet habile ouvrier. Les deux livres de Jacques de Vitry et le supplément de Thomas : *Supplementum auctore Cœvo Fr. Nicolao, canonico regulari cœnobii Cantipratense,* se trouvent insérés dans les *Acta Sanctorum,* a. d. 23 junii, IV, 636 et 666.

Vers 1232, Thomas quitta l'abbaye de Cantimpré pour entrer dans l'ordre florissant des Frères Prêcheurs. Il écrivit vers cette époque la vie de Christine de Saint-Trond; cette vie est insérée dans les *Acta Sanctorum,* a. d. 24 jul., V, 650, sous ce titre : *Vita b. Christianæ Mirabilis Trudanopoli in Hasbania, auct. Thoma Cantimpratensi.*

A cette époque brillait avec éclat le savant scolastique Albert le Grand; Thomas suivit ses leçons et s'appliqua avec ardeur à l'étude de la philosophie et de la théologie [1]. En 1246, il devint sous-prieur du couvent de Louvain; il écrivit, cette année-là même, la vie de Lutgarde, qui se trouve dans les *Acta Sanctorum,* a. d. 6 junii, III, 234. Il est encore l'auteur d'une *Vie de Marguerite d'Ypres,* éditée dans Choquetius, *Sancti Belgii ordinis prædicatorum,* 144; d'une autre *Vie de Jean, premier abbé de Cantimpré,* et d'un hymme en l'honneur du bienheureux Jordan, qui se trouve dans les *Acta Sanctorum,* feb. II, 738. Nous le voyons ensuite prédicateur général dans une province monastique composée de cantons d'Allemagne, de Belgique et de France; car il connaissait également bien la langue de ces différents pays. Enfin, il est appelé aux fonctions de coadjuteur de Nicolas des Fontaines II, évêque de Cambrai : « Sub hoc Nicolao, lisons-nous dans la *Belgica Christiana* [2], » peculiariter extitit coadjutor et coepiscopus, tanquam suffra- » ganeus, per annos fere triginta, beatus Thomas Cantipra- » tanus, sacræ Theologiæ doctor, ordinis Dominicani gratum » delicium et honor. »

Thomas est le plus zélé de nos anciens hagiographes;

[1] *Apum,* lib. II, c. 57, p. 50.

[2] Raissus, *Belg. Christ.* Douai, 1634, p. 136.

s'adonnant lui-même avec zèle aux exercices de la contemplation, il aime à décrire les phénomènes mystérieux qui sont propres à cette vie ; son atmosphère est le merveilleux, et les vies de saintes qu'il a composées ne sont qu'un tissu des miracles qui ont été opérés par elles ou en elles. Lui-même décrit les trois étapes de la vie mystique, dans sa biographie de Lutgarde, en se servant de l'image des noces spirituelles, empruntée au Cantique des Cantiques. Sa narration est marquée au coin de la véracité, au moins subjective, de l'auteur : « Il ne raconte que les choses qu'il a vues lui-même ou que » des témoins dignes de foi lui ont rapportées. » Son style est simple, beaucoup plus simple que celui de son ami Jacques de Vitry ; il est mélangé d'une légère teinte de plaisanterie, « in dictis et factis, dit l'auteur de sa vie, Brabantorum more, » interdum facetus apparet et urbanus ».

Mais l'hagiographe mystique était doublé d'un théologien savant. On le donne comme auteur du livre : *Boetius de disciplina scholarium, cum notabili commento,* imprimé à Deventer, par les Frères de la vie commune, en 1492 et 1496 [1]. On a pensé que, sur la demande de Thomas d'Aquin, Thomas de Cantimpré avait fait une traduction des œuvres d'Aristote ; mais cette traduction paraît devoir être attribuée à Guillaume de Moerbeke. On a discuté aussi l'origine du livre : *De naturis rerum :* plusieurs écrivains, y voyant des analogies avec l'*Histoire des animaux* d'Albert le Grand, l'ont attribué au savant scolastique ; d'autres ont reconnu l'auteur en Barthélemy Anglicus ou de Glanvilla, dont on possède un ouvrage sur le même sujet : *de Proprietatibus rerum ;* mais les assertions de Thomas de Cantimpré lui-même prouvent qu'il en est l'auteur. Dans l'épître dédicatoire de son *Livre des abeilles,* il avoue qu'il a travaillé pendant quinze ans à la confection de cet ouvrage : *De naturâ rerum ;* il a compilé, pour le composer, une quantité d'auteurs : Aristote, Pline, Basile, Ambroise, etc.

[1] Cf. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter,* 1878, II, p. 403.

Cette assertion se retrouve fréquemment encore dans le courant du *Livre des abeilles* [1]. Cet ouvrage n'a pas, que nous sachions, été publié encore; M. Bormans en cite les différents manuscrits connus [2]. C'est une sorte d'histoire universelle dont le plan a été inspiré à l'auteur par la lecture d'un passage de saint Augustin; mais il ne traite pas son sujet en simple philosophe, il le fait en théologien moral et mystique : « Il » ramène, nous dit l'écrivain de sa vie, toutes les créatures » au Créateur, et, de leurs propriétés, il déduit la conduite » morale des hommes. » C'est là ce qui la distingue de l'*Histoire des animaux* d'Albert le Grand; d'après l'opinion de M. Bormans, c'est le maître qui aurait emprunté au disciple le plan de son ouvrage, et le père de la poésie thioise, Van Maerlant, n'aurait, dans son *Naturenbloeme,* fait que la traduction en vers de cette histoire naturelle; plusieurs articles sont insérés littéralement dans le *Speculum naturale,* de Vincent de Beauvais.

Mais l'ouvrage important du moine de Cantimpré, celui où il met à profit ses connaissances théologiques et fait preuve de son esprit mystique, ce sont ses deux livres du *Bien universel* ou *Les abeilles mystiques.* Il le commença, d'après l'auteur de sa vie, à l'âge de 59 ans, donc vers 1260. C'est un vaste développement du chapitre consacré aux abeilles dans l'ouvrage : *De naturis rerum.* Thomas avait vu de près les princes de l'État et les princes de l'Église; il avait voyagé dans diverses contrées pour prêcher l'évangile; il avait acquis la connaissance des hommes et des choses, et joignait à la science une expérience consommée; aussi apporte-t-il à l'appui de ses dires un grand nombre de faits historiques qui rappellent ses vies de saintes. Le premier livre traite des supérieurs, le second des subordonnés; c'est une comparaison continue de la ruche et des qualités des abeilles, avec les devoirs des supérieurs et des sujets. « La ruche des abeilles, dit-il, est une

[1] I, c. 25, p. 3; II, c. 29, p. 32; c. 30, p. 25, etc.
[2] *Ouv. cité,* p. 134, note.

» monarchie, un état constitué sur une loi fondamentale » solide et invariable. La reine a la couleur du miel ; cela » veut dire que le prélat doit avoir des mœurs excellentes et » une renommée de vertu. Elle n'a pas d'aiguillon ; elle » porte sur le front une tache blanche qui ressemble à un » diadème ; ainsi, la principale vertu du supérieur doit être » la bonté ; elle doit être accompagnée de la pureté de con- » science et d'une brillante éloquence. Les abeilles sont divi- » sées en trois groupes : les unes sont les abeilles mères, elles » sont plus estimées que les autres et procèdent aux différents » ouvrages ; c'est le symbole des moines chargés d'une mission » ou d'une autorité spéciale. Les autres sont les jeunes tra- » vailleuses, qui se donnent beaucoup de peine et font » beaucoup d'ouvrage : ce sont les jeunes religieuses qui » s'adonnent avec zèle aux exercices de la règle. Le troisième » groupe est formé des frelons, qui n'ont pas d'aiguillon et ne » sont que des abeilles imparfaites : c'est l'image des laïques, » qui sont en dehors des ordres religieux, et doivent aux » clercs leurs services et leur respect. » Le premier livre com- prend vingt-cinq chapitres, le second cinquante-sept. Chacun d'eux est une analogie nouvelle, exposée d'abord théorique- ment, puis appliquée à un ou plusieurs exemples historiques. Ainsi, prenant pour texte cette propriété des abeilles : « Si » l'une d'elles, passant près de la reine, lui brise l'aile, elle » sera sévèrement punie », voici comment il l'expose : « Par l'aile, j'entends la contemplation ou la vie spirituelle ; » si l'un des sujets trouble cette sainte opération dans le » supérieur, par son indiscrétion ou son manque de retenue, » il doit être objet de la plus sérieuse indignation de tous les » autres. Voilà pourquoi le Saint-Esprit dit si bien dans les » cantiques : Je vous en conjure, filles de Jérusalem, par les » chèvres et les cerfs des champs, n'éveillez pas ma bien- » aimée, jusqu'à ce qu'elle-même le veuille. Et le Seigneur » Christ dit aux prélats de la primitive Église, pour leur con- » solation : Dans le monde, vous aurez la persécution, mais » en moi vous aurez la paix. Cette paix, entretenez-la dans

» vos prélats, souhaitez-la pour eux : c'est pour vous-mêmes » que vous la désirerez, car si la tête est malade, tous les » membres s'en ressentent [1]. »

Voici un autre exemple qui nous montre à la fois son attrait pour le merveilleux et le cachet habituel des histoires qu'il raconte. C'était dans la ville de Douai ; Thomas cite toujours l'endroit où s'est passé le fait qu'il décrit. « C'était dans l'église » des chanoines de Saint-Amé, au temps pascal. Un prêtre » avait distribué la communion au peuple, quand, retournant » à l'autel, il vit avec terreur qu'une hostie était tombée à » terre ; il se mit à genoux et voulut la ramasser, mais l'hostie » s'éleva d'elle-même et s'attacha au linge avec lequel le » prêtre a l'habitude de s'essuyer les doigts. Celui-ci pousse un » grand cri, les chanoines accourent et voient sur le linge le » corps sacré du Sauveur, sous l'apparence du visage d'un bel » enfant. On convoque le peuple, on lui montre le linge mira- » culeux, et cette céleste vision n'est refusée à personne. » J'appris ce fait, je me rendis à Douai, et j'allai trouver le » doyen de l'église, qui me connaissait très bien ; sur mes » instances, il ordonne qu'on expose encore le linge sacré ; on » ouvre la pixide, le peuple arrive en foule, et tous de s'écrier : » Oui ! je vois, je contemple le Sauveur ! J'étais surpris de ne » rien voir que la blanche hostie, et je me demandais pourquoi » je ne voyais pas, comme les autres, le Corps sacré. Mais » bientôt je pus contempler la face du Christ souffrant, por- » tant la couronne d'épines ; deux gouttes de sang coulaient » du front et descendaient des deux côtés du nez ; je me jetai » à genoux ; je me pris à pleurer, et j'adorai cette sainte appa- » rition. En me relevant, je ne vis plus ni couronne d'épines, » ni sang, mais une belle figure qui m'apparaissait de profil, » de sorte que je pouvais à peine voir son œil droit [2]. » Parmi les légendes qu'il raconte, on trouve l'histoire du crapaud, qui a été mise en scène vers 1520, sous le titre de *Miroir des enfants*

[1] Lib. I, c. 13, p. 1.
[2] II, c. 40, p. 2.

ingrats [1]. Thomas se plaint amèrement de la corruption de l'Église, il s'élève contre la simonie, contre le cumul des bénéfices, contre tous les abus : « J'ai honte, dit-il, de rapporter » ce que j'ai vu. Anchin est le plus grand et le plus riche » monastère du diocèse d'Arras; l'abbé de ce couvent, qui n'a » jamais su les premiers éléments de la règle spirituelle, n'est » arrivé à cette distinction qu'en se haussant sur des monceaux » d'argent, à tel point qu'il a grevé son église d'une dette de » plus de 10,000 livres; chose par trop honteuse et souverai- » nement ridicule! [2] » Thomas nous donne aussi des renseignements précieux sur certains hérétiques de son temps, que les Frères Prêcheurs étaient spécialement chargés de poursuivre; c'est ainsi qu'il parle de l'hérésie et de la mort de Guillaume Cornélis [3].

Cet ouvrage original a été plusieurs fois publié à Douai, grâce aux soins de Georges Colvener, d'Alost, professeur à Douai : en 1597, sous le titre de *Bonum universale;* en 1605, avec l'inscription : *Thomæ Cantipratani, S. Th. doctoris, ordinis S. Dominici, et episcopi suffraganei Cameracensis, miraculorum et exemplorum mirabilium sui temporis, libri duo, in quibus præterea, ex mirifica apum Republ. universa vitæ benè et christianè instituendæ ratio traditur et artificiose pertractatur.* L'édition de 1627 porte le titre : *Bonum universale de apibus, omni hominum statui, tam prælatis quam subditis utilissimum.* En 1650, il fut traduit du latin par le *R. P. frère Vincent Willart, d'Arras, et du mesme ordre.* Bruxelles, in-4°.

La mystique sur le terrain pratique se manifesta encore par bien d'autres apparitions; parmi les auteurs traitant les questions pratiques et prêchant la réforme morale ou les historiens mystiques de l'époque, nous aurions pu citer *Francon d'Affligheim,* le second abbé de ce monastère (1123), dont le traité sur

[1] II, c. 7, p. 4.
[2] I, c. 6, p. 3.
[3] II, c. 47, p. 3.

la grâce, *De gratia Dei libri XII*, deux lettres ascétiques, et le *Chronicon Affligemense* sont publiés au tome CLXVI de la Patrologie de Migne; *Raoul* ou *Rodolphe de Saint-Trond,* qui fut impliqué à Liège dans les troubles produits par la division d'Alexandre et de Frédéric, dont nous avons parlé, et qui nous a laissé une chronique de son monastère [1] (Migne, CLXXIII), et une vie de saint Lietbert, évêque de Cambrai (ibid., CXLVI, 1449); *Herman de Saint-Martin de Tournai,* qui a écrit une histoire du rétablissement de son abbaye (Migne, CLXXX, 39), contenant des détails précieux sur Odon [2], et un traité de l'incarnation (ibid. 9). Ces auteurs, et d'autres, nous ont paru d'une importance moindre, et nous les avons négligés.

II. Le mysticisme dans les associations.

Le mysticisme populaire au moyen âge a revêtu dans nos provinces une forme spéciale, qu'on ne retrouve pas, à ce degré, chez les autres peuples; l'esprit d'association n'a régné nulle part plus qu'aux Pays-Bas; aussi le mysticisme s'est-il développé surtout dans le sein des congrégations religieuses, soit hérétiques, soit orthodoxes; c'est chez nous que prennent naissance ces communautés semi-laïques et semi-monastiques, fondées souvent sous le patronage de l'Église, et qui dégénérèrent presque toujours en sectes hérétiques qu'elle dut combattre.

Les sectes mystiques qui, à partir du X^e^ siècle, infectaient l'Italie et le midi de la France, se propagèrent bientôt dans notre pays. Ressuscitant les doctrines des gnostiques et des manichéens, les cathares et les albigeois se disaient seuls en possession de la véritable justice, prétendaient enseigner aux

[1] *Rodulfi gesta abbatum Trudonensium,* éd. Köpke, dans Pertz, *Mon., SS.*, X, 227; deux lettres, p. 324. — Voir p. 220 l'énumération des productions littéraires.

[2] *Herimanni liber de Restauratione S. Martini Tornacensis.* Éd. Waitz, dans Pertz, *Mon., SS.*, XIV, 274. — *Ex Herimanni de miraculis S. Mariæ Laudunensis libro* III. Éd. Wilmans, dans Pertz, *Mon., SS.*, XII, 653.

autres la voie du salut, et rejetaient tout intermédiaire pour s'élever à Dieu : l'Écriture sainte et l'autorité hiérarchique. La plupart d'entre eux affichaient une morale sévère et s'élevaient contre les vices du temps, mais ils se laissaient aller eux-mêmes aux plus grands désordres.

En 1025, une de ces sectes s'introduisit à Arras; c'étaient, disaient-ils, des disciples de l'italien Gondulphe. Ils admettaient les Écritures, mais interprétées à leur façon; ils rejetaient toutes les cérémonies de l'Église, l'efficacité des sacrements, et mettaient l'essentiel de la religion dans les sentiments internes, l'abandon des plaisirs du monde et la réprobation de la chair.

Gérard, évêque de Cambrai et d'Arras, les combattit et sévit contre eux [1]. Les sectaires pourtant ne tardèrent pas à se multiplier; les évêques des différents diocèses durent prendre des mesures pour extirper l'hérésie, et les princes temporels s'opposèrent de toutes leurs forces à ses envahissements.

Au commencement du XII[e] siècle, on vit sortir des îles de la Zélande un personnage laïc, nommé Tanchelin, Tanchelm ou Faucellin. Il se mit à dogmatiser dans les Flandres et le marquisat d'Anvers, et s'acquit bientôt un grand nombre de partisans. Il est assez difficile de démêler le fond de ses doctrines; ses revendications sociales et ses réclamations contre la dîme lui firent sans doute des adeptes; nous croyons aussi que le côté subversif et immoral de ses théories était recouvert d'une teinte mystique. Presque tous les historiens ont vu en lui le précurseur de Jean de Leyde et des anabaptistes. Nous possédons une lettre des chanoines d'Utrecht, adressée au nom de leur diocèse à l'archevêque de Cologne, Frédéric, pour le remercier de son opposition à Tanchelin et ses disciples, le maréchal-ferrant Manassès et le prêtre Everwacher [2].

[1] D'ACHERY, *Spicil.* Paris, 1723, I, p. 607 : *Synodus attrebatensis a Gerardo Cameracensi et attrebatensi episcopo celebrata anno M. XXV.* — Voir SCHMIDT, *ouv. cité,* p. 415.

[2] DIERCXSENS, *Antverpia Christo nascens et crescens.* Anvers, 1773, I, pp. 93-98.

« Pour cet esprit orgueilleux, disent-ils, ni le pape, ni les » évêques, ni les archevêques, ni les prêtres ne sont rien ; il a » tâché d'ébranler les colonnes mêmes de l'Église et de diviser » le Christ, la pierre angulaire de notre foi. Il prétendait que » la véritable Église était chez lui et les siens. Cette Église que » le Christ a reçue du Père, et qui doit s'étendre jusqu'aux » extrémités du monde, il voulait la réduire aux Tanchelmites » seuls. » Aussi s'élevait-il avec force contre les miñistres de l'Église, et professait-il, par rapport aux sacrements et à l'Eucharistie, des doctrines absolument opposées à l'enseignement catholique. Il ajoutait à ces doctrines perverses la conduite la plus immorale ; il séduisait les femmes et les filles, et les maris et les pères s'en faisaient un honneur. Il avait fondé une gilde de douze hommes qui représentaient les douze apôtres ; une femme vivait avec eux et représentait la Vierge Marie. Un jour, il fit apporter devant la foule une image de la Vierge et célébra son mariage avec elle. Du reste, disait-il, je suis Dieu, moi aussi ; car si le Christ est Dieu pour avoir reçu l'Esprit-Saint, je ne le suis pas moins, puisque, moi aussi, j'ai reçu la plénitude du Saint-Esprit [1].

Il commença ses funestes prédications « dans le pays voisin » des côtes, parmi le peuple ignorant qui y habitait ». A Anvers, il ne tarda pas à se faire de nombreux prosélytes. Quoique laïque, il ne le cédait pas aux prêtres pour l'art de disputer [2] ; il était d'une subtilité étonnante et d'une habileté consommée. Il en imposait à la foule ; il prêchait, revêtu des plus beaux habits, les cheveux relevés en tresses avec des rubans et de l'or ; trois mille satellites lui faisaient une escorte, et aucun prince de la terre n'eût osé se mesurer avec lui [3].

L'état religieux de la ville d'Anvers était favorable à la pro-

[1] Abélard, *Introd. in theol.* Éd. Cousin, pp. 83-84 : « Tanquelmus in » tantam se erexerat dementiam, ut se Dei filium vocitari ac decantari » faceret. »

[2] Trithemius, *Annales Hirsaugienses*. Typ. mon. S. Galli, 1690, I, 387.

[3] *Vita Norberti archiepiscopi Magdeburgensis* (A). Éd. Wilmans, dans Pertz, *Mon., SS.*, XII, 690-691.

pagation de l'hérésie. Un seul prêtre, dont la conduite encore n'était pas irréprochable, était chargé du soin des âmes [1]. Aussi les progrès de l'erreur furent-ils considérables. Elle s'étendit rapidement à Anvers, dans l'île de Walcheren, dans le Brabant et la Flandre. Nous en voyons l'auteur expulsé de Bruges (1113), malgré l'habit monastique dont il était revêtu [2], chassé des possessions de Godefroid le Barbu un peu plus tard. Il est tué en 1115, mais sa doctrine continue de régner aux Pays-Bas.

Une congrégation de douze clercs, établis par l'évêque de Cambrai dans l'église Saint-Michel à Anvers, voulut enrayer les progrès de l'hérésie. Ne pouvant y réussir, ils appelèrent à leur secours Norbert, le fondateur de l'ordre des prémontrés, et lui cédèrent l'église avec quatre de leurs prébendes [3]. Norbert combattit les hérétiques avec zèle, en convertit un grand nombre, mais ne put détruire complètement les germes de l'erreur.

Un siècle plus tard, ces doctrines étaient encore professées à Anvers par un chanoine de Notre-Dame, *Guillaume Cornélis ;* Cornélis plaçait toutes les vertus dans la pauvreté chrétienne : « Comme la rouille disparaît sous l'action du feu, ainsi, disait-» il, tout péché est remis par la vertu de pauvreté. Une courti-» sane pauvre est plus agréable aux yeux de Dieu qu'une per-» sonne chaste qui possède quelque bien ». Pour mettre ses actions d'accord avec ses principes, il abandonna aux pauvres tous ses biens, même les revenus de sa prébende; mais, d'autre part, il s'adonnait à tous les désordres moraux, disant que la luxure n'est pas un péché. Quand il mourut, en 1248, il fut enterré en grande pompe à l'église Notre-Dame ; trois ans plus tard, l'évêque de Cambrai, Nicolas des Fontaines II, fit déterrer et brûler son cadavre [4].

[1] *Ibid., Vita* (B).
[2] Wydts, *Chronycke van Vlaanderen*, I, pp. 130-139.
[3] Miræus et Foppens, *Op. diplomatica*. Bruxelles, 1723, I, 85.
[4] Thom. Cantiprat, *Bon. univ. de ap.*, II, 47.

Dans l'entre-temps, l'hérésie pullulait partout. Dès 1112, *une secte* manichéenne s'était propagée à *Ivoy*, dans le Luxembourg [1]. A Liège, à Cambrai, à Trèves, dans le Brabant, dans les Flandres, nous voyons se lever des sectes qui, sous différents noms, paraissent professer la même doctrine ; elles se rattachent aux hérésies de Tanchelin et de Bérenger et, primitivement, à la doctrine des cathares ou des albigeois [2].

A côté des sectes hérétiques se formèrent bientôt des congrégations mystiques orthodoxes. Dès les premiers temps du moyen âge, des abbayes et des couvents avaient couvert le sol de nos provinces ; mais c'est à partir du XII^e^ siècle surtout que la vie religieuse y prit un essor considérable. L'exemple des hérétiques et les malheurs des temps furent les causes de cette impulsion. A la suite de l'effrayante mortalité produite par les croisades, une multitude de veuves et d'orphelins s'étaient trouvés sans ressources, sans abri, et on les voyait parcourir les rues des villes en haillons et en criant : « Du pain ! du » pain ! pour l'amour de Dieu ! » — Aussi voyons-nous les associations se former d'abord parmi les femmes [3].

Au témoignage de Hoyberge [4], les *béguines* existaient déjà au milieu du XI^e^ siècle. C'étaient des femmes pieuses, qui se réunissaient dans des asiles appelés *béguinages*, où elles vivaient

[1] Wyttenbach et Müller, *Gesta Trevirorum*. Trèves, 1836, I, p. 186.

[2] Voir aussi Thonissen, *Le socialisme depuis l'antiquité*.... Louvain, 1852, I, 152 : *Les hérésies au moyen âge.*

[3] Voir, sur ces associations, Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, Hamburg, 1841, II, 1 et suiv. — Preger, *Geschichte der deutschen Mystik*, Leipzig, 1874, I, 4. — Bonet-Maury, *Gérard de Groote*, Paris, 1878, pp. 16 et suivantes, etc.

[4] Latomus et Hoybergius, *Corsendonca*, Anvers, 1654, p. 67. — Pour ce motif, Hoyberge rejette l'opinion faisant dériver leur nom de sainte Beggue ou de Lambert le Bègue. D'après lui, il vient du mot flamand *beginnen* : « Tanquam incipientes et aliquam viam religionis inchoantes, » qua deinde ad ordinem religiosum sub aliqua regula approbata mili- » tantem transeant ». Ce n'était pourtant pas la règle générale.

en commun, mais chacune ayant sa cellule à coucher. Elles ne s'astreignaient à la règle par aucun vœu, mais devaient obéissance à une supérieure élue par elles. Elles jouissaient d'une assez grande liberté, se consacraient aux soins des malades en ville et, dans la maison, se livraient aux travaux manuels des femmes, entremêlés de lectures et d'hymnes pieuses; elles mettaient en commun le prix de leur travail, mais conservaient la propriété de leur petit avoir, si elles en possédaient avant d'entrer au béguinage; elles gardaient la liberté de quitter la communauté pour se marier.

Cette association, répondant aux nécessités du temps et au caractère du peuple belge, se développa bientôt puissamment : en 1250, on comptait à Cologne plus de mille béguines; dans les Pays-Bas, des béguinages se formèrent dans toutes les villes importantes. Le béguinage de Malines ressemblait lui-même à une petite ville.

Les *beggards* paraissent n'avoir pas eu la même influence : ils se constituèrent à Louvain vers 1120; peut-être ne diffèrent-ils que par le nom des *lollards,* qui prirent naissance à Anvers, à l'occasion des terribles épidémies de peste qui décimèrent coup sur coup les Pays-Bas dans les premières années du XIV^e^ siècle. C'était une association de frères lais, non soumis à des vœux, simplement revêtus d'une robe de bure grise, qui se consacraient au soin des maladies contagieuses et à l'ensevelissement des morts.

Toutes ces associations étaient, à leurs débuts, animées du meilleur esprit; leurs œuvres de bienfaisance les faisaient agréer du peuple, et les princes et les villes se faisaient une gloire d'en posséder dans leurs territoires. Mais un élément funeste y pénétra bientôt; à la fin du XIII^e^ siècle déjà, leurs membres abandonnèrent le côté pratique des institutions pour s'adonner à des rêveries extravagantes et admettre toutes sortes d'opinions hérétiques. Les *fraticelles* ou *frérots* [1] s'y introdui-

[1] Des dissensions s'étaient produites bientôt dans l'ordre de saint François pour l'explication du chapitre 6 de la Règle, concernant la

sirent et leur donnèrent un caractère d'opposition contre l'Église. Enfin, au milieu du XIV^e^ siècle, la *secte des libres esprits* s'en rendit presque complètement maître, si bien qu'à partir de cette époque les termes de *beggards, frérots, béguines, libres esprits* deviennent synonymes. Quelques-unes des communautés seulement restèrent fidèles à l'esprit de leur institution; c'est là ce qui explique la différente manière d'agir des évêques par rapport aux béguines.

Dans le courant du XIV^e^ siècle, la corruption devint générale. Les frères du libre esprit paraissent dans le Hainaut, sous le nom de *porrettistes ;* ce sont les disciples d'une béguine, Marguerite Porrette; elle soutenait qu'une personne anéantie dans l'amour du Créateur peut satisfaire librement tous les désirs de la nature sans crainte d'offenser Dieu. Comme elle défendit avec opiniâtreté cette doctrine, elle fut condamnée à être brûlée vive en 1310, à Paris, où elle s'était rendue pour la propager [1].

A Bruxelles, une autre femme célèbre se met à la tête de la secte et lui donne son nom : elle s'appelait Blommardine, ou Bloemardine.

Les renseignements que nous possédons sur cette hérétique sont très vagues; à part un passage du manuscrit de Pomerius,

pauvreté absolue. Plusieurs souverains pontifes, entre autres Innocent IV et Nicolas III, l'interprétèrent dans un sens mitigé. Alors se forma dans l'ordre un double parti : Les *fratres de communitate* adoptèrent les adoucissements; les *spirituales* les rejetèrent. Ceux-ci dégénérèrent bientôt en secte schismatique, professant un faux mysticisme. Ces tendances mystiques apparaissent surtout dans le *Liber introductorius in Evangelium æternum* (de l'abbé Joachim) par le minorite Gérard, et dans le *Commentarius in Apocalypsim* de Jean Oliva. Ces sectes mystiques schismatiques sont désignées sous le nom de *fraticelles*. — C'est sans doute à ces dernières que fait allusion Ruysbroeck, *Boec van den gheesteleken Tabernacule*, éd. David, II, p. 191 : *Al dat si hebben dat es des Paeus, ochte der gheenre diet hen gheven, tote dies maels dat sijt verteert hebben; maer woudt iemen weder halen, hi soudt cume ghereet venden.*

[1] d'Achery, *Spicileg. script. vet.*, III, p. 63.

que nous citerons plus loin, et qui, dans le *Corsendonca* [1], est attribué à Jean van Meerhout, nous n'avons pas de détails précis sur sa vie. Elle paraît s'être mise à la tête de la secte vers 1307 [2]; d'après les résultats obtenus par M. Ruelens, elle serait morte à Bruxelles vers 1336 [3]. Ce dernier a cru reconnaître en elle la mystérieuse *Zuster Hadewyck*, que jusqu'ici on avait prise pour une religieuse flamande du XIII^e^ siècle [4], et dont le nom véritable aurait été Hadevych Blommaerts. Les poésies de Zuster Hadewyck (*ritmata*) ont été publiées en 1875 dans la collection de la *Maatschappy der vlaamsche Bibliophilen* [5]. M. Vercouillie prépare en ce moment, d'après trois manuscrits du XIV^e^ siècle, l'édition de ses œuvres en prose (*epistole, visiones*).

Blommardine eut pour adversaire Ruysbroeck qui, nous le verrons plus loin, s'opposa à ses erreurs de vive voix et par écrit. Et pourtant, chose étonnante, on ne trouve, dans les écrits de Ruysbroeck, aucun passage s'attaquant directement à Blommardine; nous n'y voyons même aucune mention explicite de la secte des libres esprits, si ce n'est dans deux passages : au livre des *Quatre Tentations* et au quatrième chapitre du livre *Samuel* [6], ce qui a fait croire que Ruysbroeck avait détruit lui-même les documents de sa controverse avec l'hérétique bruxelloise [7]. Mais les renseignements qui se trouvent dans presque tous ses écrits sur les hérétiques du temps

[1] Latomus, *Corsendonca*, p. 85. — Voir Heylen, *Historische verhandeling over de Kempen*. Turnhout, 1837, p. 181.

[2] Henne et Wauters, *Histoire de la ville de Bruxelles*, I, p. 87.

[3] Voir Frédéricq, *Corpus documentorum inquisitionis hæreticæ pravitatis Neerlandicæ*. Gand, 1889, p. 187.

[4] Serrure, *Vaderlandsch Museum*, 1855. I, p. 136.

[5] Heremans en Ledeganck, *Werken van Zuster Hadewyck*. Gent, 1875.

[6] *Werken*. Éd. David, IV, p. 280 : *Ende hier ute comt grote onghelove, ende verkeerde valsche vriheit van gheeste.* — VI, p. 247 : *Si syn eyghens willen ende niemen onderdaen, eñ dat achten si gheestelike vriheit.*

[7] Van Even, *Bloemardine*, dans *De Katholiek*, 1854, XXX, pp. 287 et suivantes.

ont probablement rapport à cette controverse, et, dans tous les cas, ils montrent les tendances générales des sectes du XIVe siècle dans les Pays-Bas.

Trois caractères surtout les distinguent :

C'est d'abord le dédain de toute activité sérieuse, le penchant à l'oisiveté et, par suite, la licence la plus éhontée. Pour que l'homme soit parfait, professent-ils, il suffit qu'il suive les aspirations et les inclinations que Dieu lui a mises dans le cœur; c'est là le seul moyen de retourner à la vie pure, à la vie de nature, à l'union intime avec Dieu, telle que l'homme la possédait avant sa chute.

En second lieu, c'est un caractère d'opposition à l'Église et à la société hiérarchique constituée. Ils veulent ameuter le peuple contre ses pasteurs, ils prétendent que l'Église est corrompue et qu'eux seuls forment l'Église pure et véritable.

Mais la base et le fondement de toutes leurs erreurs, c'est le panthéisme mystique qu'ils professent et qui sera bientôt scientifiquement exposé dans les théories de maître Eckhart [1].

Ruysbroeck expose toutes leurs erreurs et les classifie : les uns, dit-il, pèchent contre le Saint-Esprit : ils prétendent qu'ils sont d'essence divine, par-dessus toute différence de personnes, et qu'ils sont aussi oisifs que s'ils n'existaient pas; ou bien, ils disent aussi que leur âme a été créée de la substance de Dieu. Ils ne s'adonnent pas à l'action; l'essence divine n'est-elle pas dans un éternel repos? Ils sont sans zèle, sans vertus, sans volonté, sans amour, sans prière, sans désirs, et ils appellent cet état « la parfaite pauvreté d'esprit ! » — Oui, mais, en réalité, ce n'est qu'une pauvreté infernale et un renoncement diabolique [2].

D'autres pèchent contre Dieu le Père, avec qui ils prétendent

[1] Voir Ullmann, *Reformatoren...*, II, 19 et suiv. — Preger, *ouv. cité.*, I, 461 : *Sätze der Brüder des freien Geistes um Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, I Anhang.*

[2] *Dat boec vanden twaelf beghinen.* Éd. David, Gand, 1863, V, p. 50.

être un par nature; ils s'attribuent à eux-mêmes la puissance souveraine de tout créer et de tout gouverner; s'ils existent, c'est qu'ils l'ont bien voulu; aussi sont-ils au-dessus de Dieu et ne doivent-ils à personne des hommages d'adoration et de respect [1].

D'autres pèchent contre le Fils et son humanité sainte. « Ce qu'est le Christ, nous le sommes, disent-ils; nous sommes, » comme lui, vie et sagesse éternelles, engendrés avec lui du » Père dans la nature divine, nés avec lui, dans le temps, selon » la nature humaine. Tout ce que Dieu lui a donné, il nous » l'a donné, à nous aussi, et dans la même proportion. Bien » plus, le Christ n'a été envoyé que pour s'adonner aux » exercices de la vie active; nous, nous sommes parvenus à la » contemplation. Il est vrai que le Christ y serait parvenu, lui » aussi, s'il avait vécu plus longtemps. » D'où il suit que, se regardant comme élevés au-dessus de tout, ils ne font attention à rien et se laissent aller aux plus grands désordres [2].

D'autres, enfin, vont plus loin encore, et aboutissent au plus démoralisant nihilisme; ils pèchent contre Dieu, l'Écriture sainte et l'Église. « Dieu n'existe pas, disent-ils, et nous n'exis- » tons pas non plus; il n'y a ni salut, ni damnation; ni œuvres, » ni oisiveté; ni Dieu, ni créature; ni bien, ni mal [3]. »

Et le mystique brabançon s'élève avec force contre ces erreurs monstrueuses, se servant des paroles les plus énergiques pour les flétrir. A la mort, s'écrie-il, ils verront bien où les ont menés leurs égarements : *Eñ sterven alse rasende honde, eñ haer ledicheit en antwert engheen loen, eñ die quade werke ghewracht hebben eñ daer in sterven, behoren ten ewighen viere, sprect onse ghelove* [4].

[1] *Ibid.*, p. 52.
[2] *Ibid.*, p. 54.
[3] *Ibid.*, p. 61.
[4] *Dat boec der hoechster waerheit.* Éd. David, Gand, 1868, VI, p. 248. — Les doctrines de ces sectes sont encore exposées : III, pp. 198 et suivantes; IV, pp. 270 et suivantes; VI, pp. 167 et suivantes.

L'hérésie de Blommardine continua, malgré les efforts de Ruysbroeck, à être professée secrètement dans nos provinces [1]. Un siècle plus tard, en 1410, nous la voyons apparaître sous le nom de secte des hommes d'intelligence (*mannen van oordeel — homines intelligentiæ*). Guillaume de Hildernissen, un carmélite défroqué, et un laïque de Picardie, Ægidius Cantoris, en furent les chefs; ils furent condamnés en 1411 par Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai, et abjurèrent leurs erreurs, qui pourtant reparurent encore à Louvain en 1428 [2].

. . . . . .

Nous sommes arrivé à la grande période du mysticisme dans notre pays; jusqu'ici, nous l'avons vu, les théories mystiques avaient été systématisées dans les écoles, elles n'avaient pas exercé leur influence sur le peuple. Dans la première moitié du XIV^e^ siècle, au milieu du peuple même, prit naissance une nouvelle école mystique chrétienne, parlant au peuple et écrivant pour lui. Elle eut pour sphère d'action les provinces rhénanes, et gravita autour de Strasbourg et de Cologne, qui semble avoir été le siège d'une association florissante. Les membres s'appelaient *amis de Dieu* (*Gottesfreunde*) et appartenaient surtout à l'ordre des Frères Prêcheurs, qui, fondé pour s'opposer aux abus des associations libres, avait combattu avec vigueur les doctrines hérétiques qui s'étaient manifestées dans leur sein.

Les circonstances en favorisèrent l'avènement : la scolas-

[1] Mastelinus, *Necrologium Viridis Vallis*, p. 91 : *Quæ hæresis* (Bloemardinne) *cum iterum circa annum Domini millesimum quadringentesimum decimum in eadem civitate* (Bruxelles) *repullularet, requisiti sunt canonici regulares Vallis Viridis ab illustrissimo Domino Cameracensi Episcopo ut per totam diœcesim adversus hujusmodi pravitatem hæreticam prædicarent et ejus detestandos articulos coram cunctis Christi fidelibus denudarent.*

[2] Baluzius, *Miscellanea*. Paris, 1679, II, pp. 277 et suivantes. — Van Even, *loc. cit.* — Vander Elst, *Les Mystagogues de Bruxelles*, dans la *Revue trimestrielle*, XXIX, p. 101.

tique avait rompu définitivement, dans ses doctrines, « la » liaison de la vérité avec l'amour », et tournait au pur nominalisme. Les doctrines perverses des frères du libre esprit avaient abouti à la corruption générale et au dévergondage des mœurs. En Allemagne, Louis de Bavière avait, par sa lutte contre Jean XXII, attiré sur son pays les rigueurs de l'interdit. Des catastrophes, des calamités épouvantables se succédaient sans relâche, la grande peste noire (*zwarte Dood*) décimait nos contrées; tout poussait l'homme à se retirer du monde et à chercher dans la religion la consolation et le soutien dont il avait besoin [1].

Maître Eckhart (sans doute originaire de Saxe, mort vers 1328) peut être considéré comme le trait d'union entre les frères du libre esprit et la nouvelle école. Sa tendance le rapproche des nouveaux mystiques allemands et, de fait pourtant, il semble avoir érigé en système les théories des bégards hérétiques. En 1329, sa doctrine fut condamnée par le pape Jean XXII. Les appréciations des auteurs, sur lui comme sur tous les mystiques en général, diffèrent beaucoup. Plusieurs des propositions censurées nous paraissent n'être que l'expression de la doctrine bégardienne : *Quidquid Deus Pater Filio suo unigenito in natura humana dedit, hoc totum* (inquiebat) *mihi dedit. Nihil excipio, nec unionem, nec sanctitatem* [2]. Ses thèses panthéistes eurent une influence pernicieuse sur les mystiques postérieurs, chez qui on les retrouve parfois.

Eckhart n'était pas ami de Dieu : c'est ce que nous apprend, après la condamnation des vingt-deux propositions, celui qui semble avoir été à la tête de la congrégation, le savant dominicain Jean Tauler [3] (de Strasbourg, mort en 1361 ou 1369). Par ses prédications à Strasbourg, simples et populaires, mais

[1] Mastelinus, *Necrologium Viridis Vallis*, pp. 27 et suivantes.

[2] *Prop. XI.* Voir Denzinger, *Enchiridion*, p. 179 : *Propositiones Ekkardi a. 1329 damnatæ a Joanne XXII.* — Preger, *ouv. cité*, I, p. 478 : *Bulle Johann's XXII vom 27 März 1329, Eckhart's Lehre betreffend.*

[3] Voir Böhringer, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*. Stuttgart, 1878, XVII, *Johannes Tauler*.

empreintes d'un cachet mystique, celui-ci s'acquit une telle gloire que sa renommée pénétra dans toute l'Allemagne et les Pays-Bas. Son système mystique est exposé dans ses sermons, son imitation de la vie pauvre de Jésus (*Nachfolgung des armen Lebens Christi*) et ses lettres. Nous voyons Tauler en relation avec de nombreuses congrégations religieuses de tous les pays, avec les associations mystiques d'en deçà et d'au delà du Rhin. Bossuet le regarde comme « un des plus solides et des plus » corrects des mystiques ». Dans la lutte de Louis de Bavière contre le pape, Tauler prit parti pour l'empereur et ne voulut pas se soumettre à l'interdit.

Les critiques se sont exercés sur l'histoire romanesque de ce pieux laïque (*der groszer Gottesfreund aus Oberland*), qui aurait exercé sur Tauler une influence extraordinaire et donné à l'association des amis de Dieu une importance toute nouvelle. Les historiens protestants en ont admis la vérité : Schmidt a reconnu en lui l'hérétique Nicolas de Bâle [1] ; Jundt a cru que c'était Jean Rutberg [2], et c'est sous ce nom que l'histoire en est racontée dans la seconde édition de *Herzog's Real Encyclopädie*. Le Père Denifle a prouvé que l'histoire n'était qu'une invention de Rulman Merswin, un laïque de Strasbourg, qui donne ce grand ami de Dieu de l'Oberland comme son directeur et son maître [3]. Le livre du maître (*das Meisterbuch*) et l'histoire *Des groszen Gottesfreund aus Oberland* ne seraient qu'un tissu de mensonges ou d'extravagantes illusions. Rulman Merswin aurait voulu envelopper dans le mystère l'association mystique des pays rhénans, où déjà, du reste, le mélange de

[1] Schmidt, *Nicolaus von Basel, Leben und ausgewählte schriften.* Wien, 1866. — Voir Van der Kemp, *De duitsche Gottesfreunde en de nederlandsche devoten*, dans Moll en De Hoop Scheffer, *Studien en Bydragen*, I, 1870, p. 258.

[2] Jundt, *Les amis de Dieu au XIVe siècle.* Paris, 1879.

[3] *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, 1880, XII et XIII. M. Jundt a, depuis, admis les conclusions du P. Denifle, tout en n'admettant pas d'imposture de la part de Merswin. Voir *Rulman Merswin et l'ami de Dieu de l'Oberland. Un problème de psychologie religieuse.* Paris, 1890.

l'élément laïque produisait les résultats constatés chez les bégards et les béguines.

Enfin, un autre dominicain, Henri Suso (de Constance, mort en 1365), disciple de Tauler, est un des plus illustres représentants de la mystique allemande. Son système mystique se rapproche davantage des spéculations scolastiques, mais se ressent aussi de l'influence du contemplatif Eckhart et de Tauler.

C'est à cette nouvelle école de mystique, que nous avons appelée contemplative, qu'il faut rattacher le plus important mystique de notre pays, le prieur de la verte vallée, Jean Ruysbroeck. Von Arnswaldt[1] ne craint pas de dire, en le comparant aux précédents, qu'il est : *einer des wichtigsten unter diesen Mystikern, der erste und bedeudendste unter den Niederländischen.* C'est à lui que sera consacré tout notre troisième livre.

[1] *Vier Schriften von Johann Rusbroeck in Niederdeutscher Sprache.* Hannover, 1848, *Vorrede,* p. XII.

LIVRE III.

JEAN RUYSBROECK.

CHAPITRE PREMIER.

LA VIE DE RUYSBROECK.

Cette étude sur la vie de Ruysbroeck est empruntée au manuscrit de la Bibliothèque royale de Bruxelles, nº 2926-28, édité dans les *Analecta Bollandiana*, IV, 1885, p. 263; le titre en est : *De origine monasterii Viridis Vallis et de gestis patrum et fratrum in primordiali fervore ibidem degentium.* L'auteur est indiqué à la fin : ... *quæ edidit fr. Henricus ex Pomerio, quondam professus in eodem monasterio, magister in artibus et clericus egregius* [1]. L'autorité de cette biographie est incontestable; Pomerius (*Bogaerts, Van den Bogaerde*) doit avoir écrit cette vie

[1] Il contient trois parties : la première (pp. 263-282) raconte l'origine du monastère; la seconde (pp. 283-308) est consacrée à Ruysbroeck; la troisième (pp. 308-322) décrit la vie de Jean de Leeuw. Suit, en appendice (pp. 322-333), un éloge funèbre de Jordaens sur Jean de Cureghem. — Voir la description du manuscrit dans le *Catalogus codicum hagiographorum bibliothecæ regiae Bruxellensis*. Bruxelles, 1886, *Pars* I, *Tomus* II, p. 379. — L'ouvrage de Pomerius se trouve encore au nº 13525 et dans d'autres mss. de la Bibliothèque de Bourgogne, ainsi qu'au ms. 335 de la collection : *OEvi medii scriptores ecclesiastici*, à la Bibliothèque académique d'Utrecht. Voir la description dans Kist en Royaards, *Archief voor kerkelyke geschiedenis*, Leid., 1837, VIII, p. 360, où l'on a édité les chapitres 8-10 du livre II. Le ms. publié par les Bollandistes date du XVe siècle; il a été écrit peut-être du temps de Pomerius lui-même. Le ms. d'Utrecht porte la date : *Scriptum per Johannem Gherardyn, anno Domini M CCCC LXVI.*

avant l'an 1420, puisqu'elle est adressée à Jean de Hoelaere, prieur des chanoines réguliers de Bethléem, dont l'office cessa en 1420 [1] ; or, quarante ans s'étaient tout au plus écoulés depuis la mort de Ruysbroeck. De plus, l'auteur dit, dans son prologue, qu'il a puisé ses renseignements dans les relations de Jean de Hoelaere et de Jean de Scoenhoven, « qui attestent publiquement » avoir vu ces faits ou en avoir entendu des relations authen- » tiques ». Fait-il allusion à des relations orales ou à l'apologie de Ruysbroeck faite par Jean de Scoenhoven contre Gerson? L'éditeur ne le croit pas ; il formule l'hypothèse que Pomerius a reçu de Jean de Scoenhoven une relation écrite de la vie de Ruysbroeck, qui serait passée tout entière dans la deuxième partie du manuscrit. Si cette hypothèse est fondée (et l'éditeur l'appuie sur le *Virilogium viridis vallis* de Jean de Jonckheere et sur le *Necrologium* de Groenendael) [2], nous nous trouverions en présence d'un ouvrage remontant aux sources, aux contemporains de Ruysbroeck.

Pomerius était un fils spirituel de Ruysbroeck ; il avait, après lui, embrassé la règle de saint Augustin dans le monastère de Groenendael. Voici les renseignements intéressants que nous donne à son sujet P. Impens : « ... frater henricus ex pomerio, » in divinis et humanis doctrinis quam maxime eruditus, qui » pridem in seculari statu adolescentibus studentibus scho- » lastica exercitia prestiterat deinde dominorum scabinorum » Lovaniensium aliquot annis secretarius tandem seculo vale- » fecit et regularem canonicum monasterii viridis vallis pro-

[1] P. Impens (*Chron. Bethl. mox cit.*, f° 116^{v}) nous apprend que Jean de Hoelare résigna son office entre les mains des prieurs de Groenendael et de Rooklooster, visiteurs du monastère de Bethléem, au mois de janvier 1420 : *in Januario anni vicesimi supra quadringentesimum et millesimum stilo curiæ Leodiensis.*

[2] Comp. *An. Boll.*, p. 258, et *Epil.*, p. 334. — Voir Busch, *Chron. Windes.*, p. 176. — Tous les auteurs postérieurs parlent de la *vie* de Ruysbroeck, faite par Scoenhoven, et qu'ils semblent confondre avec celle de Pomerius. Raissus, *Belg. christ.*, p. 156 (Comp. *introd.*), paraît même confondre les deux personnages.

» fessus est ut contemptu omnium rerum transeuntium toto » mentis innisu omnium creatori satageret inhærere. nec potuit » multo tempore lucerna supra candelabrum ut poneretur a » deo destinata delitescere sed a fratribus conventus septem » fontium electus in quartum eiusdem monasterii priorem » annis decem illis præfuit inde a fratribus proprii conventus » sui viridis vallis prior eligitur circa annum nostræ salutis » 1431. A qua prælatura supportatus sororibus vallis S. Bar- » baræ in thenismonte præfertur annis XV. quibus novam » fundavit et consummavit Ecclesiam. In senium vergens soli » Deo in quietis silentio servire desiderans ex dispensatione » venerabilis prioris superioris ab omni regimine exoneratur » et quia in septem fontibus sacra inclusio iam vigebat quam » fratres viridis vallis nondum amplectere volebant illic amore » solitudinis servandæ commigravit. Illic ab omni strepitu » mundanarum rerum quieturus gaudenter accessit omne » impedimentum abiecturus quo minus venas divini susurri » cum Job, aut auræ tenuis sibilum cum Helia exciperet, cuius » suavitate recreatus die ac nocte in lege domini meditabatur » et regulares observantiæ refrigerii solatio illi videbantur. » Hinc tantum ad bonos mores cohortantia illius verba vim » habuisse feruntur ut cum eo loqueretur nemo, vel rarus, » cuius animus(m) illius dulcissima verba in amorem Dei non » raperent. Et quia nemo militans Deo implicat se negotiis » secularibus, ut ei placeat cui se probavit inanes sermones et » superfluas rerum inutilium exosas habuit utpote quæ ma- » gnam secum distractionis occasionem afferebant, et ob id hos » a se editos versiculos aute cellulam suam affixit :

» Haec cupit Henricus, internæ pacis amicus
» Ne cellam pacis, hanc intret lingua loquacis
» Et fans rumores stet foris aute fores.

» Multa devota et spiritualibus exercitiis referta opuscula » posteris a se edita dereliquit, in quibus satis relucet quam » efficaciter et suaviter gustaverit quam suavis est dominus

» diligentibus eum. moritur quam devotissime anno nostræ » salutis 1469 mensis junii die 2ª ætatis suæ anno 92º [1]. »

On trouve de grandes analogies et des ressemblances souvent littérales entre la biographie de Pomerius et la *vie* qui se trouve en tête de la traduction de Surius avec cette annotation : *Præcipuus hujus vitæ author canonicus regularis fuit, sed nomen suum suppressit; vixitque paulo post Rusbrochium, sed ejus verba nos aliquanto meliori stylo reddidimus* [2].

C'est de ces deux biographies que nous extrayons nos principaux renseignements. Nous avons voulu nous étendre sur la vie de Ruysbroeck pour un double motif : tout d'abord, parce qu'elle nous montre la mystique du prieur sous son côté pratique, sa mystique en action; ensuite parce que, telle que nous l'avons exposée, elle fait voir la tendance mystique du biographe lui-même. Nous avons tâché, tout en coordonnant les faits dont, du reste, la chronologie n'est que problématique, de conserver l'originalité du narrateur, Henri

[1] *Chron. Bethl. mox cit.*, fº 287ʳ.

[2] Il semble que cette vie a été extraite de l'ouvrage de Pomerius. — C'est sur ces biographies surtout qu'ont été faites toutes les notices postérieures : *Het leven des verlichten leeraers en wtnemenden schouwer Heer Jan Ruysbroec*, dans *'t Cieraet der gheestelycker Bruyloft*. Bruxelles, 1624. — Mastelinus, *Necrologium Viridis Vallis*. Bruxelles, sans date (vers 1630), p. 83 : *De viris illustribus Viridis Vallis liber secundus. — Het leven van den Hoog. verlichten Leeraer der verborghen goddelycke Wetenschap den salighen Joannes Ruysbrochius, uyt' orden der canoniken Regulieren van den grooten Vader Augustinus, eersten Prior van Groenendael in Sonïenbosch by Brussel, vertoont onder de ghedaente van de vier Dieren van den Propheet Ezechiel, door eenen Canonik van de selve orden*. Te Ghendt. By Aug. Graet, in den Engel (vers 1717). — *Die excellente cronike van Brabant*, Anvers, 1530, l. I, c. 37. — Pennottus, *Ordinis clericorum canonicorum historia tripartita*. Cologne, 1630, pp. 527, 528, 530. — Wichmans, *Brabantia Mariana*. Anvers, 1632, p. 801. — Hélyot, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires*. Douai, 1714, II, p. 349. — Van Gestel, *Historia sacra et profana archiepisc. Mechl.* La Haye, 1725, II, p. 78. — Sanderus, *Chorographia sacra Brabantiæ*. La Haye, 1727, II, 16. — Foppens, *Bibl. Belg.* Bruxelles, 1739, II, p. 720. — Paquot, *Mémoires*. Louvain, 1765, I, p. 51, etc.

Pomerius, fils spirituel de Ruysbroeck. Évidemment, on ne peut pas s'attendre à y trouver une critique scrupuleuse, vu les tendances du temps, vu surtout le but spécial du narrateur, qui est de donner aux religieux un modèle vivant qu'ils puissent imiter dans leur conduite; mais la narration est marquée du sceau de la véracité, au moins subjective, de l'auteur [1].

[1] Nous avons aussi consulté : J. Busch, *Chronicon canonicorum regularium ordinis S. Augustini capituli Windesemensis*. Éd. Rosweyde, Anvers, 1621, p. 176. — Thomas a Kempis, *Chronicon montis S. Agnetis*. Éd. Rosweyde, Anvers, 1621, pp. 147 et suivantes. — Le même, *Vita Gerardi Magni*, c. 10, et *In vitam beati Thomae Malleoli*, tit. 8, dans *Opera Thomae a Campis*, éd. Badius, 1523. — *Necrologium monasterii Viridis Vallis*, au ms. II, 155, de la Bibliothèque royale de Bruxelles, dont plusieurs extraits sont cités dans les *Analecta Bollandiana*. — *Chronicon Bethleemiticon*, conservé en ms. à la bibliothèque de l'abbaye d'Averbode : ouvrage très important, dont Paquot proposait la publication, dès 1762, dans une lettre adressée au comte de Cobenzl (voir Piot, *Chronique du prieuré de Bethléem et manuscrits de l'abbaye d'Orval*, dans le *Compte rendu des séances de la commission d'histoire*, IVe sér., III, 1876, p. 126). « Le gros de l'ouvrage roule sur le monastère même de » Bethléem, mais on y rapporte aussi ce qui concerne les autres maisons » que cet ordre possède dans les Pays-Bas, sur lesquelles on y trouve » beaucoup de particularités importantes pour l'histoire ecclésiastique » de ces provinces, et surtout pour les usages et la discipline (*ibid.*). » M. le baron Kervyn de Lettenhove a publié dans les *Chroniques relatives à l'histoire de la Belgique sous la domination des ducs de Bourgogne* (textes latins), Bruxelles, 1876, III, p. 339, des extraits de cet ouvrage d'Impens, en suivant « le texte unique du manuscrit n° 1278 de la Biblio- » thèque de Bourgogne », dont il a retranché « ce qui n'offrait qu'un » intérêt local et spécial » (*Introd.*, p. xii). Le ms. 1278 de la Bibliothèque de Bruxelles est un *compendium* du *Chronicon Bethleemiticon* fait par Hoyberghe; les passages jugés inutiles sont supprimés, et souvent les titres seuls des chapitres sont indiqués. Le ms. d'Averbode est la copie de l'ouvrage entier; il porte le titre indiqué par Valère André (p. 745) : *Compendium decursus temporum monastery christifere Bethleemitice, puerpere ordinis Canonicorum Regularium iuxta Lovanium;* la suite des articles correspond à l'énumération qui en est faite par Paquot (Piot, *loc. cit.*); il se termine, comme le ms. de Bruxelles, au

Jan Van Ruysbroeck[1] emprunte son nom à son lieu de naissance, Ruusbroec, puis Ruysbroeck, village situé sur la Senne, entre Bruxelles et Hal. Il y naquit l'an 1293. Sa mère, femme dévote, quoiqu'elle « ne fût pas parfaite en tout », comme le dit le pieux biographe, lui inspira, dès ses plus tendres années, les sentiments de la plus sérieuse et de la plus ardente piété; mais elle eût désiré (et c'est peut-être pour cela que le biographe la reprend) conserver près d'elle son cher fils; son désir ne fut pas accompli. A peine âgé de onze ans, l'enfant, qui avait déjà de plus hautes aspirations, quitta la maison paternelle et se rendit à Bruxelles, chez son parent Jean Hinckaert [2], chanoine de Sainte-Gudule, qui le reçut avec

milieu d'une phrase : *sed fratres in penuria...*; le copiste fait cette remarque : *Sequentia ex libro originali vel ablata, vel perdita non potui hisce asscribere et sic finem imposui hac 24ª martii 1644* (Cfr. Kervyn, p. 468). — P. Impens avait fait profession dans le monastère de Bethléem; voici ce que nous lisons dans son *Chronicon*, f° 264ᵛ, *lib.* VI, *art.* 2, *al.* 9, § 7ᵘˢ : *Frater Petrus Ympens de thenismonte presbyter professus* xlviᵘˢ *anno et die quo præcedens* (c'est-à-dire *Jacobus de Rillaer de Lovanio .... cum fratre petro Ympens 4ª die februarii anno 1468 investitus et anno sequente propter bissextilem annum septima februarii professus...*), *Fuit frater iste magna suorum parentum cura religioni assumendæ diligenter enutritus est autem morum mansuetorum et verecundus solitudinis et studiorum humaniorum et divinorum librorum pacis et tranquillitatis semper amicissimus reliqua de eo vide infra ubi agitur de prioratu suo fuit enim prior XVᵘˢ*. Ces pages où il devait parler de son priorat nous font défaut. Impens devint prieur le 3 janvier 1504; il mourut le 13 décembre 1523 (obituaire de Bethléem, Piot, *loc. cit.*).

[1] Nous avons suivi l'orthographe actuelle. — Voici comment le nom est interprété dans une épigraphe qui se trouve dans certaines éditions de Surius :

« Cœlicus hic doctor, Jehovæ cui Gratia nomen,
» Cognomen tribuit grande Sonora Palus ».

[2] Ce Jean Hinckaert est le même que Joannes Gerelmi : c'est le fils de Gerelme ou de Gerelin Hinckaert qui est cité, à partir de l'an 1287, parmi les échevins de la ville de Bruxelles. Voir Henne et Wauters, *Hist. de la ville de Bruxelles*, II, 511. — Van Otterloo, *ouv. cité* (p. 122, comp. 127, note), paraît les prendre pour deux personnages différents.

plaisir et le mit à l'école. Les germes de piété qui avaient été jetés dans cette jeune âme se trouvaient dans un milieu propre à les développer. Hinckaert était adonné à la vie dévote, et il avait déjà, à cette époque, formé une sorte de société pieuse avec Francon van Coudenberghe (de Frigidomonte). Le jeune Ruysbroeck se dégoûta bientôt de l'étude des arts libéraux; à l'école, il était déjà « plus occupé des choses spirituelles que » des sciences humaines »; au bout de quatre ans, il dit adieu à celles-ci « qui, après tout, ne proviennent que de la vanité », pour s'occuper de la théologie, de cette divine sagesse *quæ vitam ac mores piè componere docet*. Il y fit des progrès surprenants, dus plutôt aux inspirations du ciel qu'à ses études personnelles dans les philosophes et les théologiens; aussi, quoique son éducation première fût des plus communes, ne tarda-t-il pas à s'élever à des spéculations si élevées, « que les » théologiens eux-mêmes ont de la peine à comprendre ses » écrits ». Adonné tout entier aux contemplations célestes, il oubliait tous les plaisirs de la terre, même les joies saintes de la famille. Sa mère, ne pouvant supporter son absence, vint s'établir dans un béguinage à Bruxelles, pour se trouver plus près de l'objet de son amour; les entrevues de la mère et du fils furent peu fréquentes, mais la sainte femme trouva bientôt, dans la présence spirituelle de son enfant et dans ce qu'elle entendait dire de ses vertus, plus de consolation et de douceur que si elle l'eût possédé à ses côtés. Sa mort prouva que, si le sentiment d'amour filial était spiritualisé dans le fils, il n'en était pas moins fort et moins vrai. Jour et nuit il adressa au ciel des prières pour le repos de cette âme chérie; plusieurs fois il entendit l'appel qu'elle lui faisait : « O mon cher fils, » que la date de votre ordination sacerdotale est encore » éloignée! » Enfin, ce jour béni arriva, et, « comme Ruys- » broeck le racontait plus tard souvent à ses frères », ce jour là, il eut la consolation de voir, dans une entrevue céleste, sa mère délivrée du purgatoire par la vertu du divin sacrifice qu'il venait d'offrir.

Ruysbroeck avait 24 ans quand il fut ordonné prêtre. Le

chanoine Hinckaert, son parent, l'avait fait chapelain de l'église Sainte-Gudule à Bruxelles. Les trois amis spirituels continuèrent leur vie pieuse et ascétique. Ruysbroeck s'adonnait de plus en plus à la vie contemplative, sortant peu et ayant toujours l'esprit ouvert pour les choses du ciel. Un jour, qu'il marchait recueilli dans les rues de Bruxelles, quelques hommes du monde le rencontrèrent, et l'un d'eux, frappé de son maintien modeste et recueilli, s'écria : « Oh! que je voudrais être » aussi saint que ce prêtre qui passe! » — « Pour moi, reprit » son compagnon, pour tout l'or du monde, je ne le voudrais » pas : quel plaisir peut-on encore goûter dans un pareil » état? » Et le saint, qui par hasard avait entendu ces paroles, se disait en lui-même : « Oh ! que vous connaissez peu la dou- » ceur que ressentent ceux qui ont goûté l'esprit de Dieu ! »

Or, il y avait à cette époque, à Bruxelles, une femme impie, nommée Bloemardinne, qui enseignait publiquement des doctrines perverses (*mulier perversi dogmatis*); c'était une « sœur » du libre esprit ». Sous le voile d'un mysticisme épuré, elle cachait les théories les plus pernicieuses sur l'esprit de liberté et sur l'amour charnel, qu'elle appelait *amour séraphique*. Elle eut bientôt une secte nombreuse et acquit un tel ascendant sur la foule, que de toutes parts on accourait pour l'écouter; elle était assise sur un siège d'argent, et c'est de là qu'elle rendait ses oracles ; quand elle s'approchait de l'autel pour recevoir la communion, elle était, disait-on, escortée de deux séraphins; elle faisait des miracles et on la regardait comme une femme inspirée de Dieu [1].

Ruysbroeck prit de suite en main la cause du vrai mysticisme; il combattit Bloemardinne et démasqua ses erreurs, sans s'inquiéter des nombreux ennemis que sa polémique lui suscitait. Il sut dégager ses doctrines impies de l'apparence de vérité qui les recouvrait, et montrer du doigt la perfidie de leur auteur. C'est à cette époque que doivent être rapportés plusieurs de ses écrits mystiques.

[1] Voir plus haut, pp. 149 et suivantes.

A l'âge de cinquante ans [1], Ruysbroeck quitta Bruxelles avec ses amis pour se rendre à Groenendael; ils voulaient, plus exclusivement encore, s'occuper des choses divines, et ne plus être troublés dans leurs saintes occupations, comme cela n'arrivait que trop souvent à l'église Sainte-Gudule.

La vallée verte (Groenendael, *viridis vallis, vauvert*), dans la forêt de Soignes, était alors habitée par l'ermite Lambert, qui se retira à Botendaele pour laisser place à Jean Hinckaert et ses compagnons. Cet ermitage avait été cédé à Jean, surnommé *de Busco,* de la famille des ducs de Brabant, en 1304,

« I quater et mille ter C, tunc floruit ille
» Qui viridem vallem fundavit ad æthera callem ».

Il avait été occupé successivement par Arnould de Diest et Lambert.

Les nouveaux solitaires y vinrent en 1343; ils y bâtirent une chapelle qui fut consacrée, le 17 mars 1344, par Mathias, évêque de Trébizonde et suffragant de Cambrai. Ils y vécurent sous l'habit de prêtres séculiers jusqu'en 1349. Alors, sur les remontrances de l'abbé de Saint-Victor, à Paris, ils reçurent l'habit des chanoines réguliers de Saint-Augustin, des mains de Pierre André, évêque de Cambrai. Francon fut nommé prévôt; Ruysbroeck devint prieur; Hinckaert resta avec eux sans faire profession de la règle; le frère Jean d'Afflighem, le « bon cuisinier, *bonus cocus* », s'était joint à eux dès le commencement.

Le vicaire brabançon se trouvait alors dans un milieu plus propre encore à la contemplation; il s'y adonna tout entier. « Comme l'aigle, il ouvrit les yeux de son intelligence » aux rayons du soleil éternel, et s'éleva aux plus hautes » spéculations. » Les richesses spirituelles qu'il goûtait lui-

[1] La seconde partie du ms. porte « sexagenarius », mais la comparaison des dates fournies dans la première partie prouve que c'est à l'âge de 50 ans, puisque c'est en 1343 que fut faite la cession.

même, il s'efforçait de les communiquer à ses frères et aux étrangers qui venaient visiter la solitude. Il leur parlait de l'abondance du cœur, ou plutôt, « comme un vin généreux qui » s'épanche par-dessus les bords du vase qui doit le contenir », ainsi les sentiments de dévotion qui l'animaient se répandaient au dehors sous l'action du divin esprit; mais, parfois, l'inspiration manquait, et alors le saint disait avec simplicité et modestie : « Mes chers enfants, je n'ai rien à vous dire » aujourd'hui ! » Il joignait pourtant la vie active de Marthe à la vie contemplative de Marie. Toujours prêt à aider ses frères, il se chargeait volontiers des ouvrages les plus vils; mais son esprit demeurait toujours en présence de Dieu. « Il m'est » aussi facile, disait-il habituellement à ses frères, d'élever » mon âme à Dieu que de lever la main à la tête. »

Quelques traits rapportés par le biographe montrent la sainteté de sa vie : l'humilité, qu'il considère lui-même dans ses écrits comme le fondement de la perfection, se manifestait en lui de toutes manières; l'obéissance, la résignation à la volonté de Dieu, qui en est le fruit, il les pratiquait à tous les instants. Un jour que, dévoré par une fièvre ardente, il avait demandé de l'eau, le prévôt, pensant que ce soulagement pouvait lui nuire, ne voulut pas qu'on lui en accordât; le dévot prieur se soumit avec une parfaite résignation à cet ordre de son supérieur, préférant offrir à Dieu le sacrifice de son obéissance que de céder à la concupiscence de la chair. Enfin, ne pouvant plus résister, il adressa cette humble supplique : « Père supé- » rieur, si je ne puis avoir à boire de l'eau, je ne pourrai » guérir de cette maladie. » Le prévôt, voyant la nécessité dans laquelle il se trouvait, consentit à sa demande, et le prieur guérit. — Cette résignation allait de pair avec une grande pureté d'intention, une offrande continuelle de tout son être à Dieu. Il avait pour ses frères la plus exquise charité; la commisération de cette âme aimante allait même jusqu'aux animaux; le biographe en cite un trait qui rappelle ce qu'on rapporte de saint François.

La dévotion à la sainte Eucharistie, dont il parle si souvent

dans ses écrits, était un des caractères saillants de son amoureuse piété; tous les jours, à moins d'en être empêché par quelque cas de force majeure, il célébrait dévotement le sacrifice de la messe, et il y était pénétré d'une telle abondance de grâces, que souvent il lui était impossible de l'achever. Comme le cas s'était présenté quelques fois, le prévôt, pensant que la vieillesse et la décrépitude du prieur en étaient cause, voulut lui interdire la célébration des divins mystères. Ruysbroeck en fut affligé et lui dit humblement : « Père, je vous en prie, » ne m'empêchez pas pour cela de célébrer le saint sacrifice ; » cette infirmité corporelle, qui paraît être un effet de la » vieillesse, est causée par l'abondance miséricordieuse de la » grâce divine (*non propter senium, sed divinæ gratiæ collatum* » *xenium*). Aujourd'hui encore, le Christ m'a apparu, et, me » remplissant d'une suavité toute divine, m'a dit au cœur : » Vous êtes tout à moi, et je suis tout à vous ! »

Ces apparitions surnaturelles se répétaient souvent; il voyait le Christ venant à lui, accompagné de sa sainte mère et de toute la cour céleste, s'entretenant familièrement avec lui, lui disant : « Tu es mon bien-aimé, en qui j'ai mis mes complai- » sances » ; ou à sa mère : « Voici mon enfant de prédilec- » tion ». Parfois aussi le démon, cet ennemi de toute sainteté (*humanæ salutis antiquus æmulus*), lui apparaissait sous la forme d'une bête hideuse (*quemadmodum fratribus sibi familiaribus referre consuevit*). Il ne le craignait pas, mais, profondément humilié de ce que l'ennemi de Dieu pouvait ainsi s'approcher de lui, il s'armait contre lui des armes spirituelles : « Père, voici qu'il vient ! voici qu'il vient ! » s'écria-t-il un jour à son supérieur, en pressentant une nouvelle obsession. Il s'en imputait du reste la faute à lui-même ; « n'avait-il pas » permis aux frères de dire *conjunctim* l'office que les règles » prescrivaient de dire *divisim?* » Et c'était à cette faute que le pieux prieur attribuait l'origine de ses tentations, tant était grande la pureté de cette âme !

La renommée de sa sainteté devait attirer à Groenendael un grand nombre de visiteurs ; il en vint bientôt de toutes parts :

des Flandres et des bords du Rhin, de Paris et de Strasbourg, pour écouter sa doctrine et admirer ses vertus. Jean trouvait pour chacun la parole et les enseignements propres à le consoler et l'édifier. A une servante pieuse du Christ qui se plaignait de ses aridités spirituelles : « Sachez, lui disait-il, » ma chère fille, que le meilleur moyen de servir Dieu, c'est » de lui rendre grâce pour tout ce qui nous arrive, de le » servir avec la plus grande abnégation de notre volonté » propre. » Et la pieuse âme s'en retournait consolée. — Une autre, la baronne de Marke, de Rhode Sainte-Agathe, fut tellement pénétrée de dévotion après avoir entendu les discours de son directeur, qu'elle venait, pieds nus, le visiter et lui demander ses avis spirituels. Plus tard, elle se fit clarisse à Cologne, et son fils, Engelbert, devint religieux à Groenendael[1]. — Deux clercs de Paris désiraient avoir de lui des paroles d'édification. Entre autres choses, il leur dit : « Vous êtes aussi » saints que vous le voulez ». Les deux étudiants furent blessés de cette réponse, et, pensant que le père voulait se moquer d'eux, ils s'éloignèrent ; mais les religieux les rappelèrent et les conduisirent auprès du prieur pour demander l'explication de ces paroles : « Ce que je vous ai dit n'est-il pas vrai ? dit » alors celui-ci. N'êtes-vous pas aussi saints que vous le » voulez? Sans aucun doute. La mesure de votre sainteté » dépend de l'excellence de votre volonté; jugez donc de la » pureté de vos intentions, et vous aurez la mesure exacte de » votre sainteté. » Et les étudiants admirèrent la sagesse du père.

Parmi ces visites, il en est deux surtout qui méritent une attention spéciale : l'une, parce qu'elle nous montre le prieur de Groenendael en relation avec les mystiques et les *amis de Dieu* allemands, l'autre, parce qu'elle fait voir l'influence

[1] *Anal.*, p. 297 : *sui superstitis adhuc filii, Domini Ingelberti de Marka, confratris nostri monasterii.* P. Impens le range parmi les bienfaiteurs du monastère et ne parle pas de sa profession. Engelbert mourut en 1427 (*Chron. Bethl.*, f° 158r).

exercée par Ruysbroeck sur le fondateur des *Frères de la vie commune*.

Un savant dominicain vint plusieurs fois de Cologne ou de Strasbourg à Groenendael pour recevoir de lui des avis sur la vie contemplative. Pomerius le désigne sous le nom de *Canclaer* [1], mais l'auteur de la *Vie de Surius* y voit le célèbre mystique allemand Tauler. Le second biographe ajoute : « C'était sans contredit un homme d'une grande » science et d'une sainteté éminente; mais ses rapports avec » Ruysbroeck lui firent bientôt faire de rapides progrès dans » la connaissance de la vie contemplative; ses écrits en font » foi; on y trouve une quantité de passages empruntés à » Ruysbroeck. Car, quoiqu'il fût fort avancé dans la connais- » sance de la théologie scolastique, il était de loin surpassé » par Ruysbroeck pour ce qui regarde la théologie mystique; » et rien d'étonnant en cela : Tauler ne s'adonna à la contem- » plation qu'à l'âge de 50 ans, tandis que Ruysbroeck s'y était » appliqué dès ses plus tendres années [2] ».

D'après ces indications, Tauler serait venu à Groenendael vers 1350, puisqu'il était né avant 1300. Il est incontestable, du reste, que Ruysbroeck fut en relation avec les mystiques d'au delà du Rhin, puisque, à la même époque, en 1350, nous le voyons envoyer son *chierheit der gheesteleker brulocht* aux *amis de Dieu*, de Strasbourg, dont Tauler faisait partie [3]. Mais alors

[1] Mastelinus, dans le *Necrologium V. V.*, cite, p. 30 : *Conrardus Tanclarius et Taulerus.* — Gramaye, *Antiquitates Belgicae*, Lov., 1708. *Bruxella cum suo comitatu*, p. 30, cite *Bernardus Tanclaer :* « Clarissi- » mus Joannes Rusbrochius, de quo testatur Bernardus Tanclaer, ordinis » Dominicanorum, Parisiis S. Theologiae professor, se hominem majoris » zeli nunquam vidisse ».

[2] C'est le passage principal, sinon le seul, qu'on ne trouve pas dans la biographie de Pomerius. — Le *Chron. Bethleem.* ne parle que de Tanclaer : *Ex quibus ille singularis excellentiæ, et sacræ Theologiæ professor parisiensis emeritus extitit Mr Conrardus Tanclaer ordinis prædicatorum, qui hunc patrem frequentius visitans veros ab illo sapientiæ gustus hausit quos more eruditoris sui non latinis terminis Theologicalibus, sed in suo Materno ydiomate affectuosis terminis auditoribus contradidit* (f° 25v).

[3] Voir, c. 2, ce que nous disons à propos de cet écrit.

déjà Tauler était adonné à la contemplation et avait écrit des ouvrages mystiques [1].

L'influence du prieur sur le savant dominicain ne fut donc pas aussi grande que le dit le narrateur. Sans doute, on trouve entre les écrits des deux mystiques des traits de ressemblance marquée, des passages qui sont presque littéralement les mêmes, mais il est difficile de dire celui qui a emprunté, et ces passages peuvent avoir été ajoutés plus tard. Nous pensons que l'influence fut réciproque. Les associations pieuses d'en deçà et d'au delà du Rhin lisaient avec avidité les productions mystiques; les écrits de Ruysbroeck étaient connus à Cologne et à Strasbourg, ceux de Tauler et de Suso étaient goûtés en Néerlande. En 1336 déjà, suivant Denifle, nous voyons que les écrits de ce dernier étaient fort répandus dans nos provinces; ses accusateurs, à Bruges, se plaignent de ce qu'ils répandent l'hérésie dans tout le pays [2].

Plus grande fut l'influence de Ruysbroeck sur Gérard Groot, le célèbre fondateur des Frères de la vie commune, « la source » de la *dévotion moderne* parmi les chanoines réguliers de la » Basse-Allemagne ». Le nom de Ruysbroeck avait pénétré jusqu'à Deventer, et Gérard, désireux de voir les merveilles qu'on racontait de ce saint homme, se mit en route pour Groenendael, accompagné de Jean Scele, recteur des écoles de Zwolle [3]. Quand ils arrivèrent au monastère, le prieur les

[1] Voir Böhringer, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*. Stuttgart, 1878, XVII : *Johannes Tauler;* XVIII : *Johannes Rusbrock*, p. 451. — Van Otterloo, *ouv. cité*, p. 131. — Denifle, *Tauler's Bekehrung kritisch untersucht*, p. 37, dit, à propos de cette influence : « Der Einfluss Ruus- » broecs aber, von dem der Biograph des letztern, resp. Surius, in der » Ausgabe der Werke Ruusbroecs spricht, ist nicht nachzuweisen. Wollte » man dagegen auf « R. boec vanden twaelf Dogheden » verweisen, so » vergist man, dass die Grundlage für dieses Buch, das muthmasslich » einen falschen Autornamen an der Stirne trägt, neben Eckhart, Seuse, » Ruusbroec und anderen eben auch Tauler ist. » — Voir ce que nous disons par rapport à ce livre des douze vertus.

[2] *Die Schriften des seligen H. Seuse*. München, 1876, I, p. 98.

[3] Thomas a Kempis, *Vita Gerardi Magni*, c. 10, cite un troisième compagnon de voyage, un laïque nommé Gérard Calopifex. Pomerius dit qu'il tient ces détails, médiatement, de Scele lui-même.

rencontra, et sans avoir jamais vu maître Gérard, il le salua de son nom ; il reçut ses hôtes avec la plus grande bienveillance. Gérard demeura plusieurs jours au monastère. Il y lut les ouvrages du prieur; un jour, ayant rencontré dans ses écrits une phrase qui lui semblait peu orthodoxe, il lui dit : « Père » prieur, je suis vraiment étonné que vous osiez écrire sur » des sujets aussi relevés; vous vous attirez par là des rivaux » qui ne manquent pas de calomnier vos doctrines ». — « Soyez convaincu, maître Gérard, lui répondit le prieur, » que je n'ai jamais écrit un mot que sous l'inspiration de » l'Esprit saint. Jamais je n'écris rien qu'en présence de la » sainte Trinité. » Et il ajouta : « Cette vérité qui vous est » maintenant cachée, maître Gérard, vous la comprendrez » dans quelque temps, mais votre compagnon, maître Jean, » ne la saisira jamais en cette vie ». — Le futur fondateur revint plusieurs fois visiter Ruysbroeck[1], pour s'éclairer de ses divines lumières et se réchauffer au feu de son ardente charité; ce qui l'étonnait surtout, c'était de voir la confiance inébranlable qu'avait son saint ami en la miséricorde de Dieu. Un jour, il voulut lui inspirer la crainte des châtiments éternels, et, lui soumettant les textes les plus terribles de l'Écriture sainte sur ce sujet, il lui dit que c'était présomption de sa part que de ne pas craindre l'enfer. Le prieur se recueillit et lui répondit : « Maître Gérard, soyez sûr que vous n'avez pas réussi à m'ins- » pirer de la crainte; je suis prêt à supporter d'âme égale tout » ce que le Seigneur décidera par rapport à moi. Rien de

[1] Foppens et Paquot, *loc. cit.*, indiquent 1381 comme date de la première visite de Gérard. — Bonet Maury, *Gérard de Groote,* Paris, 1878, p. 28, la place en 1377, sans doute parce que, dans la *vie* de Surius, elle est mentionnée après la mort du « bon cuisinier ». Elle doit s'être faite avant, puisque le « bon cuisinier » nous parle de différentes visites de Gérard. Voir Willems, *Museum,* 1845, IX, p. 225. — Thomas a Kempis, *Vita Gerardi Magni,* c. 10, nous donne un trait qui prouve l'amitié et le respect de Gérard pour Ruysbroeck : dans une lettre, il dit ne rien désirer que *ipsius scabellum tam in praesenti vita quam in futura fieri.* Cette lettre a été publiée par Nolte dans le *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1870, p. 283.

» mieux, rien de plus salutaire, rien de plus doux! Tous mes » désirs, tous mes souhaits n'ont que cet objet : que le Sei- » gneur me trouve toujours prêt à accomplir sa sainte » volonté. »

Et de fait, l'approche de sa dernière heure ne le troubla pas; les forces du prieur s'affaiblissaient de plus en plus, mais sa confiance en Dieu ne diminuait pas. Bien plus, il aspirait au moment de sa délivrance, et répétait avec le Psalmiste : « Quand » donc apparaîtrai-je en présence de mon Dieu? » Ce jour, qui lui avait été prédit dans les visions et les entretiens qu'il avait eus avec sa mère, arriva enfin. On lui avait, par déférence, au fort de la maladie, préparé la chambre du prévôt; son humilité ne put le supporter; il demanda d'être transporté à l'infirmerie commune. C'est là qu'il expira le jour de l'octave de sainte Catherine, le 2 décembre de l'an 1381, dans sa quatre-vingt-huitième année, après avoir été prêtre pendant soixante-quatre ans environ.

« Les frères l'inhumèrent avec plus de dévotion interne que » de solennités extérieures, et prièrent pour le repos de son » âme, comme c'est la coutume chrétienne; seulement, ils » espéraient plutôt être assistés par lui que de l'aider de leurs » prières. » — Cinq ans plus tard (en 1386), Jean Tserclaes, alors évêque de Cambrai, étant venu assister aux obsèques du prévôt, voulut qu'on transportât les restes du prieur dans la nouvelle chapelle, consacrée le dernier jour d'octobre de l'année précédente; les deux amis qui s'étaient excités mutuellement à la dévotion pendant la vie, furent ainsi réunis dans la mort même. Ils furent inhumés dans le même sépulcre, et on y marqua cette simple inscription :

Hic Jacet translatus Devotus Pater
D. Joannes de Ruysbroeck
I Prior hujus monasterii
Qui obiit anno Domini
M. C. CCLXXXI
II Die Decembris [1].

Le 8 novembre 1622, Jacques Boonen, archevêque de Malines,

[1] Voir Foppens et Paquot, *loc. cit.*

déterra solennellement le corps de Ruysbroeck, le mit dans une châsse de bois et le plaça devant le maître-autel, dans un mausolée magnifique, que l'infante Isabelle fit orner à ses frais, après avoir été, le 17 novembre, à Groenendael, visiter ces reliques [1]. Elles y furent conservées jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle. On assure qu'après la suppression du monastère (1784), elles furent déposées dans l'église Sainte-Gudule à Bruxelles [2].

La mémoire du pieux prieur de Groenendael et de ses vertus se conserva religieusement; un médecin de ses amis, habitant Diest, qui veillait sa dépouille mortelle pendant la nuit qui suivit sa mort, le vit, entouré d'une splendeur divine, revêtu des habits sacerdotaux, se rendre à l'autel pour y célébrer les saints mystères. Gérard Groot fut averti par une révélation divine de la mort de son ami [3]. On se disputa ses reliques comme les restes mortels d'un saint.

En 1624, sur les instances du père général de la congrégation de Windesheim, du prieur et des religieux de Groenendael, Boonen donna au savant Aubert le Mire, doyen de la cathédrale d'Anvers, une commission spéciale pour commencer le procès informatif sur la vie et les miracles de Ruysbroeck. La congrégation des rites, après avoir examiné ce procès préparatoire, décréta qu'on pouvait procéder à des recherches ultérieures. Toutes les pièces de ce procès informatif se con-

[1] Aubert le Mire composa à cette occasion deux ouvrages qui nous sont indiqués par Paquot. Après le livre : *De Windesemensi, Lateranensi, Aroarensi et congregationibus aliis canonicorum regularium ord. S. Augustini*, il indique : *Accessit vita et translatio corporis V. Joannis Rusbroquii, ord. ejusdem, in viridi Valle, prope Bruxellam, an. 1622 8 nov. facta*. Bruxelles, 1622. — *Elogia et testimonia variorum de V. Joanne Rusbroquio, Priore Monasterii Viridis Vallis*. Bruxelles, 1622. — Voir, sur ces ouvrages, DERIDDER, *Mémoire historique et critique sur Aubert le Mire*, dans les *Mémoires couronnés de l'Académie de Belgique*, in-4°, 1863, XXXI, pp. 82-83.

[2] BUTLER, *Vies des Saints*. Éd. DE RAM, VI, p. 307.

[3] THOMAS A KEMPIS, *Vita Gerardi Magni*, c. 10.

servent encore aux archives de l'archevêché de Malines [1].

La vie sainte et recueillie du dévot prieur devait exercer la plus heureuse influence sur la communauté naissante de Groenendael; aussi voyons-nous les religieux s'y distinguer par leur sainteté et leurs vertus au milieu des désordres qui s'étaient trop souvent glissés dans les monastères du temps. « Soyez surtout uni aux religieux de Vauvert et de Rouge-» Cloître », écrivait Gérard Groot à un ami des environs de Bruxelles [2], et Pomerius intitule son ouvrage : « De gestis » patrum et fratrum *in primordiali fervore* ibidem degentium ». L'amour du travail, l'humilité, la charité, y florissaient, et la vie contemplative y avait ses adeptes les plus fervents. L'histoire nous mentionne surtout Jean de Leeuw, d'Afflighem, le « bon cuisinier » de Groenendael; c'était un simple frère convers qui avait suivi Ruysbroeck dans sa retraite et s'était chargé des soins matériels exigés par la petite congrégation. Sa sainteté, l'affabilité avec laquelle il recevait et servait ses hôtes lui avaient valu le surnom de *Bonus Cocus* (*de goede kok*). Il pratiquait de grandes mortifications, partageait sa vie entre les ouvrages manuels et les occupations pieuses, et savait, au

[1] Voir Thomas a Jesu, *Beatissimo D. N. Gregorio XV, summo Ecclesiæ pastori, pro obtinenda servi Dei Joannis Rusbrochii, viri sanctitate et doctrina clari, beatificatione : relatio fide digna de sanctitate vitæ ac miraculis ejusdem servi Dei Joannis Rusbrochii, primi prioris Viridis Vallis et reformatæ congregationis Windesemensis canon. Reg. auctoris, a procuratore generali canonicorum Regularium Congregationis Lateranensis in omni humilitate et reverentia exhibita.* Anvers, 1623. — Les pièces sont conservées à Malines en deux volumes in-folio : *Processus auctoritate ordinaria Illustrissimi et Reverendissimi Jacobi Boonen, anno 1624 facta a commissario deputato Auberto Miræo de vita et miraculis Joannis Ruysbrochii, una cum litteris remissorialibus a sacri Collegii Cardinalium Decano et S. Congregationis Rituum præfecto expeditis pro speciali inquisitione, aliisque documentis. — Acta annis 1626-1627, auctoritate ordinaria et apostolica super sanctitate vitæ, virtutibus et miraculis Ruysbrochii.* — La cause fut interrompue; on l'a reprise aujourd'hui. — Voir Butler, *loc. cit.*

[2] *Gerardi Magni epistola XIV*, éd. Acquoy. Amsterdam, 1857, p. 78.

plus haut point, joindre la vie active à la contemplation; il était souvent transporté hors de lui-même, et, plongé dans les délices de l'amour divin, il ne se possédait plus. Le jour de la Saint-Martin, racontent les chroniqueurs, il servait au réfectoire comme de coutume, mais il ressentait en son cœur de si grandes délices spirituelles que, ne pouvant plus contenir sa joie, il se mit à crier :

Heer Sinte Marten, heylige Sant,
Goede platte mispelen wassen in uw lant,
Kyrie eleyson! [1]

Le supérieur voulut lui imposer silence, mais quand il se fut tourné vers lui, il vit ses traits illuminés d'une splendeur céleste, et, jugeant manifestement que c'était un effet de la grâce divine en lui, il ne lui fit aucune observation [2]. En revanche, Dieu ne lui épargna pas les épreuves; souvent il endura les tourments et les angoisses de l'enfer. Pomerius décrit ces sept principales *angustiæ infernales*.

Jean de Leeuw écrivit plusieurs ouvrages mystiques. Leur contenu rappelle l'épisode étrange que nous avons raconté et nous montre l'auteur comme un illuminé. C'est à tort que Mone [3] y a vu des *sermons rimés;* c'est à tort aussi qu'il en appelle l'auteur « un prédicateur renommé, qui » vivait à Gand vers le milieu du XV^e^ siècle ». Ses ouvrages, écrits en prose flamande entrecoupée par des rimes ou consonances, comme c'était l'habitude du temps, sont plutôt des pensées jetées sur le papier, au hasard de la plume, dans la

[1] Voir Van Otterloo, *ouv. cité*, p. 139, note. Il donne l'origine de cette invocation bizarre.

[2] Voir *Anal.*, p. 320, III, c. 20. — *Peeter Croon's cocus bonus, ofte geestelycke sinnebeelden ende godvruchtige wtleggingen op alle de ghereetscap van den Kock*, Brugge, 1663. Cité par Willems, *Belgisch Museum*, IX, p. 221. — Foppens, *Bibl. Belg.*, II, 677.

[3] Mone, *Uebersicht der Niederl. Volkslitteratur älterer Zeit.* Tübingen, 1838, pp. 258 et 259.

cuisine de Groenendael; ce sont des phrases incohérentes, souvent sans suite aucune, qui montrent bien l'enthousiasme du bon cuisinier et son ardente piété, mais qui prouvent peu en faveur de son jugement. Il s'y montre enthousiaste de son maître, Ruysbroeck, comme le prouve l'extrait publié par Willems[1] : « Hoe brueder Jan de Coc van Groenendaele, *primus* » *cochus*, den iersten prioer pryst ende loeft ». Il semble qu'il en parle comme d'un défunt; pourtant, le prieur lui a survécu, puisque Jean d'Afflighem mourut en 1377. Foppens cite l'inscription tombale qui se trouvait à Groenendael : *Reliquiæ fratris Joannis de Leeuwis, vulgo Boni Coci, viri a Deo illuminati, et scriptis mysticis clari : obiit anno M.CCC.LXXVII, V Februar.*

La liste des écrits du *bon cuisinier* ne se trouvait pas dans les principaux manuscrits qui nous ont été conservés de l'ouvrage de Pomerius, et qui paraissent avoir la même origine[2] ; un espace en blanc est laissé après l'indication : *Quorum hic nomina subscribuntur*. Dans le manuscrit de Bruxelles publié par les bollandistes, la liste suivante a été ajoutée par une autre main : *De decem præceptis — De oratione — De inspiratione — De ardenti amore Dei — De tribus magis — De articulis — De differentia inter naturalem et supernaturalem generationem — De electione divina — De quintuplici confraternitate — De septem calamitatibus — Alius liber de præceptis decalogi — De septem signis Zodiaci spiritualiter expositis — De origine omnium rerum — De novem choris angelorum, et cætera — De septem generibus amatorum Dei — De intelligentia et observantia doctrinæ Christi — De desertione injustitiæ et obedientia vocationis Christi — De paupertate spiritus — Contra errorem dogmatis magistri Echardi — De spirituali manducatione Corporis Christi — De multiplicibus bonis et salutaribus documentis — De octo beatitudinibus — De Judicibus*, etc. [3]. — Ces écrits sont contenus dans deux magnifiques

[1] *Belgisch Museum*, loc. cit.

[2] Voir Acquoy, *Het klooster te Windesheim....*, II, 215, note.

[3] Voir aussi, pour les ouvrages, Valère André, *Bibl. Belg.*, p. 527. — Foppens, *loc. cit.*

manuscrits in-folio provenant du monastère de Bethléem et conservés à la bibliothèque de Bourgogne, à Bruxelles. Le manuscrit n° 667 contient les premiers ouvrages : *Van den X gheboden — Vander bedinghen — Vanden invallen — Die rolie vander wallende woedegher hertelike berrende minne te Gode wert — Prologus sprekende van S. Mattheus Evangelie van III coninghen — Dit boeck es ghedeylt in X boecken van tienderhande materien tracterende — Dit boec sal heten een ghetughe ende een ondersceet ghevende tusschen godlike licht en deemsterheit... — Dit boeck sal ons redene en ondersceet gheven tusschen die ghene die God gheroepen en ewelyc wtvercoren heeft... — Van vyfterhande bruederschap.* — Le manuscrit n° 888-890 renferme les suivants : *Van den tien gheboden die God bi moyses den kinderen van israel gaf — Vanden VII teekenen der sonnen — Hoe dat alle goet orsprinct overmids die dryheit Gods wt eenre macht... — Vanden IX choren der inghelen eñ der ewegher glorien. Eñ hoe wi hen gheliken moghen — Dat boec van sevenderhande manieren van menschen die Gode minnen, dwelke geset es op drye state van levenne — Hoe dat men Christus leere verstaen en volcomelyc na volghen sal eñ dat in drie manerien — Dat boec hoe datmen alle ongherechticheit laten sal eñ Christus roepe ghetrouwelyc na volghen met allen doechden tot in deweghe leven — Dat achtste boecxken wat dat een armen mensche van gheeste toe behoert — Van meester eckaerts leere daer hi in doelde — Van enen inwendeghen verborghenen gheesteliken sacramenteliken etene daer ons Jesus Christus toe noet — Van menegherhande goeder leeringhen die seer orberlyc syn — Op die VIII salicheiden* [1].

[1] Le ms. 3416-24 (ms. D de David) contient, à la fin, les extraits du *bon cuisinier* publiés par Willems. Ils sont répétés au ms. 2559-62 : *Extract van den goeden cocs van Groenendael* (pp. 49, 279, 281, etc.), qui renferme des fragments d'ouvrages ayant trait à différents sujets, entre autres aussi de nombreux passages de Ruysbroeck (pp. 74, 163, 178, etc.). Le second livre du n° 11988-90, intitulé : *Hier beghint een boecskyn vanden h. devoten cock van Groenendael*, n'est que la traduction des deux premières parties de l'ouvrage de Pomerius. — L'*Excellente cronike van*

D'autres saints religieux vivaient encore à Groenendael au temps de Ruysbroeck. Contentons-nous de citer : *Guillaume Jordaens* († 1372), le traducteur de trois livres du Maître, et qui nous a laissé l'éloge funèbre d'un frère, *devotissimi diaconi*, Jean de Cureghem († 1358)[1] ; *Jean Stevens*, auteur de plusieurs ouvrages mystiques : l'*Ornamentum virginum* et différentes *exhortations*[2] ; *Jean de Scoenhoven*, en qui nous trouverons plus tard un zélé défenseur de l'orthodoxie du Maître contre les attaques de Gerson.

Mais l'influence exercée par Ruysbroeck ne devait pas s'arrêter à sa mort. Elle se poursuivit dans les ouvrages qu'il nous a laissés et dans les disciples formés à son école et imbus de ses idées[3].

Brabant, I, c. 38, nous apprend que les livres du *bon cuisinier* ont été remaniés et corrigés plus tard; c'est probablement là ce qui explique la lacune du ms. de Pomerius, comme aussi les passages se rapportant à la mort de Ruysbroeck.

[1] *Anal.*, p. 323.

[2] Voir Foppens, II, 736.

[3] Nous n'avons pas trouvé la biographie de Ruysbroeck indiquée par Paquot (II, p. 499) : Henriquez (Chrysosthomus), *Vita Joannis Rusbroquii, Prioris Viridis Vallis, ordinis canonicorum Regularium S. Augustini apud Bruxellam*. Bruxellæ, apud Pepermanum, 1622. Ce livre a été imprimé la même année et chez le même imprimeur que les deux écrits d'Aubert Le Mire, cités p. 173; le second ouvrage : *Elogia et testimonia...* paraît également introuvable; on a pensé qu'il indiquait simplement l'appendice du premier (les deux premiers chapitres), et, de fait, le second chapitre porte pour titre : *Magnorum virorum elogia ac judicia de V. Joanne Rusbroquio* (p. 15), et contient (p. 19), comme l'indique Paquot (I, p. 64), « un jugement du père Thomas de Jésus en faveur des œuvres » de Ruysbroeck »; mais, à la fin du second chapitre, l'auteur renvoie lui-même à un autre ouvrage : *Alia gravissimorum virorum de Rusbroquio testimonia, alibi a nobis edita, hic non repeto* (p. 20). Or, cette indication ne peut se rapporter à aucun livre de Miræus que nous connaissons; dans les *Fasti Belgici et Burgundici*, Bruxelles, 1622, où il parle de Ruysbroeck et de Jean d'Afflighem (pp. 714-716), il ne donne aucun témoignage d'auteur. La même année 1622, parut, écrite en espagnol, une relation du père Thomas de Jésus, approuvée le 12 octobre (?) par

CHAPITRE II.

ÉCRITS DE JEAN RUYSBROECK.

Le prieur de Groenendael s'était, dans ses continuelles méditations, posé la grande question : Comment l'homme peut-il atteindre à la paix ineffable, aux mystérieuses profondeurs de la Divinité? Comment peut-il trouver en Dieu la félicité parfaite, l'entier accomplissement de tous ses désirs? Une expérience consommée lui en avait donné la solution, et il le ressentait, son âme possédait ce bonheur, goûtait cette félicité.

La voie qu'il avait suivie lui-même, il devait la montrer aux autres; c'était pour lui un irrécusable devoir. Prêtre séculier

Miræus lui-même, et qui n'est, au fond, qu'une traduction des deux premiers chapitres du livre : *De Windesemensi...* (DERIDDER, *loc. cit.* Cfr. PAQUOT, I, p. 64). La relation du père Thomas de Jésus, écrite en latin et publiée à Anvers en 1623, est également approuvée par Miræus, et renvoie (p. 19) au livre que nous considérons comme perdu. Enfin, Aubert Le Mire doit être auteur de la compilation des passages de dix-sept livres, qui se trouve à la fin du second volume des actes de béatification de Ruysbroeck. — Au n° 16582 de la Bibliothèque de Bruxelles, nous avons trouvé une série de chronogrammes (indiquant tous l'an 1681) se rapportant aux différents épisodes de la vie de Ruysbroeck : *Compendium vitæ devotissimi et communi hominum opinione sanctissimi viri ac doctoris divini Joannis Rusbrochii, primi prioris Viridis Vallis, chronographice simul et historice deducens ea quæ tam in vita, quam post obitum ejus contigerunt; conformiter ad singulas picturas, dudum in præfati Monasterii ambitu ea de re exstantes — exhibitum in venerando trecentenario jubilæo* (chron.). Bruxellis, apud Martinum de Bossuyt, dictæ Urbis typographum, via lapidea, 1681.

Les notices de Schmidt, Böhringer, Van Otterloo, etc., sont basées généralement sur la *vie* de Surius; M. Maeterlinck a publié, dans la *Revue générale,* 1889, pp. 453 et 633, une notice sur *Ruysbroeck l'Admirable,* basée sur le manuscrit édité par les bollandistes, mais qui, malheureusement, est très inexacte.

d'abord, supérieur de chanoines réguliers ensuite, il devait mener ses subordonnés et surtout ses religieux jusqu'au plus haut degré de la perfection chrétienne, jusqu'au sommet de cette échelle mystique, jusqu'à Dieu lui-même [1]. Il le fit par son exemple et par ses paroles, il le fit surtout par ses écrits.

On est étonné en voyant le nombre considérable de ses ouvrages mystiques; on l'est plus encore en voyant la manière, *modus mirabilis*, dont il les a écrits : il n'avait l'habitude d'écrire que lorsqu'il se sentait illuminé par les rayons de la grâce divine; alors il se rendait seul dans l'obscurité des forêts; il y écrivait, sous l'inspiration du Saint-Esprit, tout ce qui lui venait à la pensée, et rapportait ses tablettes au monastère. C'est ainsi qu'il composa tous ses ouvrages, mettant parfois plusieurs semaines d'intervalle entre deux passages et continuant à écrire sans même se souvenir de ce qui avait précédé; et pourtant tout se tenait, s'enchaînait, formait un tout coordonné, comme si c'eût été le produit d'un jet continu [2]. Sans doute, dans le feu de la dévotion et de l'amour divin, l'auteur se laisse aller parfois à des digressions qui peuvent paraître des hors-d'œuvre, il oublie des points qu'il a annoncés; mais c'est le caractère propre du mystique de se laisser guider par le sentiment, et, du reste, tels de ses traités sont menés avec un enchaînement et une suite d'idées qu'on ne peut s'empêcher d'admirer [3].

Les différents biographes ont insisté beaucoup sur l'absence de connaissances humaines dans leur héros : c'est pour cela, disent quelques-uns, qu'il écrivit ses volumes *non compto latinitatis eloquio, sed materno idiomate* [4]. Faut-il voir dans ces

[1] Engelhardt, *Richard von S. Victor und Johannes Ruysbroeck*. Erlangen, 1838, p. 170.

[2] Pomerius, II, c. 14, dans *Anal.*, p. 293.

[3] Voir surtout *De Ornatu*, *De Calculo*, *Samuel*.

[4] Pomerius, I, c. 10 dans *Anal.*, p. 273. — Cette assertion a été reprise par Trithème, Surius, Valère André, Foppens, Denis le Chartreux, etc. Voir les *Elogia* qui sont en tête de l'édition de Surius.

assertions un indice d'esprit de système, un recours à la théopneustie s'imposant à cause de l'ignorance de l'écrivain, et élevant ses écrits au-dessus de toute critique humaine, de tout soupçon d'hérésie [1]? Nous ne le pensons pas ; sans doute, il ne faut pas les prendre à la lettre. Ses écrits en font foi, le pieux écrivain connaissait la psychologie et les données des sciences naturelles admises de son temps; il avait lu et s'était approprié la Bible et les écrits des Pères; mais là n'était pas la source principale de ses connaissances mystiques ; ce qui fait le caractère original de son génie, c'est la *connaissance expérimentale* qu'il avait des merveilles de la grâce divine opérées dans sa personne, dans la personne de ceux qui étaient confiés à ses soins ; c'est l'inspiration primesautière, les idées et les expressions nouvelles qui trouvaient leur source dans son sentiment religieux. Ruysbroeck était ignorant de *science théorique* et, dans un *sens comparatif,* il ne savait rien, eu égard aux richesses spirituelles contenues dans ses écrits.

Quant à la seconde assertion, le fait semble être vrai, la raison peut en être discutée. Les ouvrages de Ruysbroeck furent probablement tous écrits en flamand ; ceux que nous ne possédons qu'en latin paraissent être des traductions dont l'original n'a pas été conservé ou retrouvé. Jean de Scoenhoven, qui devait bien connaître les écrits de son maître, nous affirme qu'il les a composés en flamand. Il est vrai que dans le manuscrit de Bruxelles n° 4935-43, une lettre latine de l'auteur se trouve en tête des *Noces spirituelles ;* il y affirme (fol. 59[r]) qu'il a traduit ces livres en latin pour ceux qui ne les comprennent pas dans le texte original. Mais Jean de Scoenhoven nous donne la solution de cette difficulté dans sa lettre apologétique : *Sed quidam Frater ejusdem monasterii,* dit-il, *vir valde ingeniosus et litteratus, postmodum ob profectum omnium nationum quosdam librorum suorum latino sermone transferre in persona ipsius curavit* [2]. Gérard d'Hamont donne la même explication,

[1] Van Otterloo, *ouv. cité,* p. 122. sq. — C'est l'opinion de Gerson (*Opp.* éd. Du Pin, I, 59).

[2] *Gers. opp.,* éd. Du Pin, I, 67.

et dit de l'auteur : *Qui... liminarem operi epistolam tanquam ipsius authoris nomine præfigere non est veritus* [1].

Faut-il croire que l'ignorance du latin ait forcé l'écrivain mystique à se servir de la langue maternelle? Il est probable que Ruysbroeck n'écrivait pas le latin avec la perfection d'un Guillaume Jordaens ou d'un Jean de Scoenhoven, et c'est ce que nous semblent indiquer les expressions : « *non compto* lati- » nitatis eloquio..... Sed vir *ingeniosus et litteratus* », ni avec la facilité et l'élégance que nous admirons dans sa propre langue, et qui l'ont fait surnommer le père de la prose flamande. Mais il est impossible qu'un prêtre, un prieur de chanoines réguliers de ce temps, un religieux qui s'élève souvent contre les vices du clergé, ne connût pas la langue de l'Église d'une manière assez parfaite [2]. Du reste, la lecture des ouvrages sacrés et des écrits des Pères devait le familiariser avec cette langue, et nous possédons des lettres latines qui lui ont été adressées par son ami Gérard Groote. Le Dr Nolte en a publié deux dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue (1870). La première (p. 281) a pour titre : *Ad Ruysbroec propositum* (sic) *et priorem in Viridi Valle;* la seconde (p. 283) : *Ad Ruisbroec præpositum et priorem in Viridi Valle et fratres ipsius Ruisbroec.* Le prédicateur hollandais semble s'y adresser à la communauté plutôt qu'à Ruysbroeck lui-même, qu'il n'interpelle pas directement, mais l'inscription de la première lettre surtout prouve qu'elle était adressée au prieur, et c'était l'usage, dit ailleurs Gérard lui-même, de s'adresser, dans les lettres, à tous ceux à qui elles devaient être communiquées. « Non » dedigneris quod te singulariter in singulari non designo; » nam hoc consuevit in epistolis fieri quas quis ad utilitatem » aliorum præter illorum quibus diriguntur, conscribit, » etiamsi majore fulciatur auctoritate [3]. »

[1] *Epistola nuncupatoria prioris Carthusiæ Coloniensis ad priorem Majoris Carthusiæ dignissimum*, dans l'éd. de Surius.

[2] Voir *Gers. opp.*, I, 66.

[3] Éd. De Ram, *Bull. de la Comm. roy. d'hist. de Belg.*, II, 3e sér., 1861, p. 91.

Nous pensons donc que l'ignorance du latin n'est pas cause du choix du flamand. La véritable raison, la voici : La mystique du prieur de Groenendael est, nous le verrons plus tard, toute différente de celle de l'école de Saint-Victor et des mystiques précédents : l'une est spéculative et théorique, l'autre est contemplative et pratique ; l'une s'occupe de contemplation comme instrument de science, l'autre paraît négliger la science et s'attacher uniquement à la sainteté ; en conséquence, l'une devait se servir de la langue de l'école, traiter la théologie avec les formes et la terminologie scolastiques, l'autre devait pénétrer dans les masses, les consoler au milieu des malheurs du temps, et, faite pour le peuple, revêtir le langage et les formes populaires. Les écrits de Ruysbroeck étaient adressés à des frères ou des sœurs en religion qu'ils devaient édifier : ils étaient dirigés contre des adversaires qui pervertissaient la foule, ils devaient être lus et médités par tout le monde. Cette nouvelle direction avait été imprimée à la mystique par maître Eckhart, et suivie par Tauler et Suso : Ruysbroeck s'engagea comme eux dans cette voie et se servit comme eux de la langue du peuple. Faut-il aller plus loin, et voir dans cette innovation une tendance à l'originalité et à l'indépendance, une insurrection contre les anciens, un essai d'émancipation, un abandon voulu de la forme et de la langue traditionnelles ? On peut l'affirmer pour Eckhart et Tauler, on doit le nier pour Ruysbroeck : l'expression suit la pensée, et autant celle-ci était indépendante chez les premiers, autant elle était, chez le prieur de Groenendael, soumise et respectueuse envers la tradition.

ORDRE CHRONOLOGIQUE DES ÉCRITS.

Il est difficile d'indiquer exactement l'époque à laquelle furent composés les différents ouvrages de Ruysbroeck. Plusieurs ont été écrits pendant sa vie de prêtre séculier [1],

[1] POMERIUS, II. c. 16, dans *Anal.*, p. 295.

d'autres pendant sa vie monastique et jusque dans son extrême vieillesse [1]. Alors il se faisait accompagner par un frère dans la forêt et lui dictait ses pensées, comme le représente un dessin qui se trouvait en tête d'un manuscrit contenant ses œuvres [2].

Voici la liste de ses écrits, telle qu'elle nous est transmise par Pomerius [3] :

Primus est qui intitulatur *Regnum Amosorum* et incipit in nostro idiomate : « De Heere heeft wederleit ». — Secundus, qui dicitur *De nuptiis,* incipit : « Siet de brudegoem », etc. — Tertius intitulatur *De calculo,* et incipit : « De mensche die » leven wilt ». — Quartus, *De quatuor tentationibus,* qui incipit : « Die oren heeft te horen ». — Quintus intitulatur *De fide,* et incipit : « So wie behouden wilt sijn ». — Sextus, *De spirituali tabernaculo,* incipit : « Loept so dat gi begripen moget ». — Septimus dicitur *De septem seris* et incipit : « Lieve suster ». — Octavus, qui dicitur *Speculum salutis æternæ,* incipit : « Dit » boec mach wel een spieghel wesen ». — Nonus, *De septem gradibus amoris,* incipit : « Gratie ende heilige vrese ». — Decimus est *Liber retractationis*, loquens de unione amati cum amato, et incipit : « Die prophete Samuel ». — Undecimus, *De XII*[cim] *Beghinis*, incipit : « Het saten XII beghinen ».

Cette énumération semble être faite selon l'ordre chronologique : elle est du moins conforme tant au contenu des livres qu'aux divers renseignements que nous possédons sur la date de leur composition. Nous avons deux dates certaines : en 1350, Ruysbroeck envoya le second traité aux *amis de Dieu* de Strasbourg [4]; en 1359, il adressa le huitième aux clarisses de

[1] Pomerius, II, c. 14, dans *Anal.*, p. 293.

[2] C'est le manuscrit désigné par David sous la lettre A. Ce dessin est reproduit à la première page de l'édition de David. — Voir, pour le *tilleul* de Ruysbroeck, Mastelinus, *op. cit.*, p. 77, p. 81 : *Votum ad Tiliam Rusbrochii.* — Sanderus, *Chor. sac. Brab.*, II, p. 28.

[3] II, c. 16, dans *Anal.*, p. 295.

[4] S'il faut en croire le manuscrit de 1657 décrit par Engelhardt, *ouv. cité,* p. 345, et qui porte, par rapport à ce livre : « .... das ein lieber » heiliger weltpriester in Prabant schreip, heisset bruder Johannes

Bruxelles [1]; de plus, nous savons qu'il écrivit le huitième et le neuvième traité après son entrée en religion, c'est-à-dire après le 10 mars 1349; que le traité sur le Tabernacle est le sixième des ouvrages de Ruysbroeck, et qu'il fut publié, pour une grande partie, pendant qu'il était prêtre séculier; le reste, pendant qu'il était religieux [2]; que le second, le troisième (ou le sixième) et le neuvième étaient composés avant 1372, puisqu'ils furent traduits par Jordaens qui mourut cette année-là [3]; le troisième doit avoir été écrit après le traité *De Nuptiis*, puisqu'il contient, à la fin, un correctif ou une explication plus détaillée de la 3e partie de ce traité; le quatrième semble faire allusion à l'année du jubilé et des indulgences [4]. Le livre de rétractation doit avoir été écrit un des derniers, puisque la protestation qui y est faite s'adresse à un grand nombre d'écrits [5]; et, enfin, le traité des douze béguines a été composé le dernier [6] : c'est aussi l'ouvrage de Ruysbroeck qui est le moins bien mené.

De ces données, il semblerait que nous devrions conclure que l'activité littéraire de Ruysbroeck s'est exercée surtout à Groenendael, entre les deux dates que nous connaissons, 1350

» Rüsebruch vnd sante es harus in oberlant den gottes frienden des » jubeljores, do man zalte von gottes geburt XIII C und L jor. » L'inscription ajoute que Ruysbroeck a été à Cologne et a subi l'influence d'Eckhart et de Tauler; la transcription a été faite par Rulman Merswin. — Un ms. cité par Von Arnswaldt, p. xxi, porte aussi « presbiter in » Viridi valle ». Cette inscription semblerait indiquer que Ruysbroeck n'avait pas encore fait son entrée en religion. Peut-être faut-il compter le 10 mars 1349 d'après le style de Cambrai; alors Ruysbroeck aurait envoyé ce livre dans les premiers mois de 1350. — Dans tous les cas, c'est à tort que Quétif et Echard (*Scriptores Ord. Prædic.*, Paris, 1719, I, 679), s'appuient sur la lettre de Jean de Scoenhoven pour prétendre que ce livre a été composé après l'an 1360.

[1] Ms. de 1461. — David, I, *Voorrede*, p. xv, n. 2.

[2] Ces indications se trouvent dans le ms. publié par David. — Voir I, *Voorrede*, p. xxii; IV, p. 63.

[3] *Anal. Boll.*, p. 322.

[4] David, IV, p. 287 : *Eñ dit is onse heylighe roemsche vaert.*

[5] Idem, VI, pp. 268 et 269.

[6] *Prol. du Frère Gérard.* David, I, p. xvii.

et 1359. Comment concilier cela avec l'assertion du biographe citée plus haut, portant que plusieurs écrits ont été composés pendant sa vie de prêtre séculier? Et puis, ses démêlés avec Blommardinne et la secte des libres esprits n'ont-ils pas eu lieu pendant qu'il était vicaire à Bruxelles? Et dans quel écrit en fait-il mention, sinon dans son traité des quatre tentations et dans son livre des noces spirituelles? Cette contradiction apparente s'explique, si nous remarquons d'abord que la date de 1350 est celle de l'*envoi* fait par Ruysbroeck aux amis de Dieu, s'il faut en croire le manuscrit cité par Engelhardt. Les indications du manuscrit publié par von Arnswaldt doivent s'entendre de l'époque comprise entre l'entrée à Groenendael et la profession de la règle de saint Augustin [1344- 10 mars 1349 (1350?)], puisque l'indication « presbyter in Viridi Valle » correspond à cette époque; ce qui, du reste, est confirmé par le manuscrit de 1657 publié par Engelhardt, dont l'inscription porte : « Ein lieber heiliger weltpriester in Prabant ». De plus, il est probable que le prieur ne publiait pas ses livres immédiatement après les avoir composés. Le prologue du frère Gérard au manuscrit de 1461 nous l'indique assez explicitement [1], et les hésitations de Gérard Groote, qui paraît avoir été chargé de communiquer certains écrits, nous confirment dans cette opinion [2].

TRADUCTIONS ET ÉDITIONS.

Les ouvrages de Ruysbroeck se répandirent bientôt de tous côtés; ils furent traduits dans les dialectes allemands et en latin. Du vivant même de l'auteur et aidé par ses conseils, Guillaume Jordaens traduisit en latin trois traités : *De Nuptiis; De Tabernaculo* [3]; *De perfectione filiorum Dei,* suivant Maste-

[1] David, I, *Voorrede,* p. ix.
[2] *Theol. Quartalsch.,* 1870, p. 284.
[3] Indication du ms. A de David, I, *Voorrede,* p. xxii, n. 2.

linus [1], ou *de gradibus,* suivant le *Necrologium monasterii Viridis Vallis* inédit [2].

Nous croyons que les traités *calculus, de perfectione filiorum Dei* et *Liber de ornatu spiritualium nuptiarum,* qui se trouvent au manuscrit 4935-43 de la bibliothèque de Bruxelles, sont les traductions de Jordaens. La dernière a été éditée en 1512, à Paris, sous le titre : *Devoti et venerabilis patris Joannis Rusberi* (sic) *presbyteri canonici observantiæ beati Augustini, de ornatu spiritualium nuptiarum libri tres. Primus de ornatu vitæ moralis et activæ. Secundus de ornatu vitæ spiritualis et affectivæ. Tertius de ornatu vitæ superessentialis et contemplativæ.* L'édition est de *Jacobus Faber* (Stapulensis). L'imprimeur et la date de l'impression sont indiqués à la fin : *Parrhisiis impressi per Henricum Stephanum calchographum e regione scholæ Decretorum : Anno salutis 1512, tertia die Augusti.* La traduction est précédée d'une lettre latine dont nous avons déjà parlé : *Joannis Rusberi, ad fratres de Capella Rosana* (?) *in Flandria, super interpretatione Libri sui de ornatu spiritualium nuptiarum; epistola* [3]; elle est suivie de quelques lignes de conclusion. Ce n'est pas une version littérale, c'est une sorte de paraphrase : « seu potius libri sen- » sum latinis vestivimus indumentis ». C'est elle que lut et censura Gerson. Aussi, dans le manuscrit cité, est-elle suivie de *Epistola Gerson, cancellarii Parisiensis (contra librum prædictum),* éditée dans les *Opera Gersonii* (éd. Du Pin, 1706, I, 59); suit la réponse de Jean de Scoenhoven : *Epistola fratris Joannis Scoenhovie (contra epistolam prædictam auctorem defendens),*

[1] Mastelinus, *Necrologium monasterii V. V.*, p. 160.

[2] Ms. II, 155, de la Bibl. de Bruxelles, ad diem IX kl. Decembris. — Voir *Anal. Boll.*, p. 323.

[3] Le ms. porte : « Epistola ad fratres de Capella thosan .... », c'est-à-dire de l'abbaye de Ter Doest. D'après les traditions de l'abbaye, le nom *Thosan* indiquerait la chapelle dédiée à tous les saints; ce mot, d'origine française, ne serait qu'une contraction du mot *Toussaint.* Voir F.-V. (Van de Piette et C.-C. (Carton). *Chronique de l'abbaye de Ter Doest.* Bruges, 1845, p. 5, dans le *Recueil des chroniques .... publié par la Société d'émulation de Bruges,* Ire série.

éditée dans les *Gersonii Opera* (I, 63), et enfin une lettre inédite, à laquelle Jean de Scoenhoven fait allusion deux fois dans son écrit : *Item alia epistola (compendiose materiam libri prædicti de ornatu spiritualium nuptiarum complectens)*, ou *Epistola cujusdam devotissimi viri in qua sub brevibus verbis, describitur totus processus illius libri venerabilis domini Johannis de Rusbroec de ornatu spiritualium nuptiarum*[1]. — L'indication des textes littéraux faite par Gerson correspond aux passages du manuscrit et de l'édition de Faber, et Mastelinus applique à Jordaens la phrase de Jean de Scoenhoven : « Sed quidam frater ejusdem » monasterii, vir valde ingeniosus et litteratus, postmodum » ob profectum omnium nationum... »[2].

L'ami de Ruysbroeck, Gérard Groot, traduisit également en latin le traité des noces spirituelles[3]. Cette traduction, qui n'a pas été publiée, se trouve en manuscrit à la bibliothèque du séminaire de Liège (n. 6, N. 8), et à la Bibliothèque royale de Bruxelles (nos 1610-28 et 14721-24). Elle n'est pas aussi libre que celle de Jordaens. Le prédicateur hollandais s'est attaché à rendre le sens littéral, comme le prouve l'inscription des manuscrits : « Incipit ornatus spiritalis desponsationis quem » dedit dominus Johannes de Rusbroec presbiter in Viridi » Valle juxta Bruxellam. Hic liber in theutonico ydiomate ab » inicio compositus, postea in latinum non interpretacione » sensus ex sensu, nec sentencie ex sentencia, sed verbi fere » ex verbo sine stili lepore translatus est. Nam ex hoc transfe- » renti fuit facile, et comitati seu ruditati legencium utile. Nec » ausus fuit transferens stilo decus tribuere ne in tantis rebus » suam experienciam excedentibus exemplari quidquam ad- » dere vel detrahere videretur. Unde consecutum est ut latina

[1] Ms., fo 186r. Comp. *Gersonii Opera*, éd. Du Pin, I, 65 : *ex epistola inferius annotata quam quidam vir devotissimus et doctissimus composuit, in qua sub brevibus verbis.....* La citation de la lettre, *Gerson. Opp.*, I, 74, se trouve dans le ms. fo 187v.

[2] Comp. *Gerson. Opp.*, I, 67, et Mastelinus, *ouv. cité*, p. 160.

[3] Ms. cité par Von Arnswaldt, *Vier schriften .... Einl.*, p. 21. — *Ep. G. M.*, dans *Theol. Quart.*, p. 281.

» translacio id sapide viriditatis quod theutonicorum verbo-
» rum auribus in hiis rebus inconsueta sed apta, sed nova
» congruitas adduxit, amittere (amitteret). Hoc tamen ordine,
» facilitate ac memoria descensuque in mentis digestivam
» consuetus sermo latinus recompensat. Nec sit, rogo, lector
» capciosus si hos terminos unio, unitas, unicio vel similes,
» aliquando proprie, aliquando large captos inveniat. Nam
» non verbi dumtaxat potuit ex verbo translacio undique
» proprietatem servare sermonis. » Et à la fin : « Explicit
» translacio magistri Gerardi Magni super *Ecce sponsus* domini
» Johannis de Rusbroec, prioris primi in Viridi Valle in
» Zonia » [1]. — Une troisième traduction de cet écrit est attribuée à Thomas à Kempis [2].

Gérard traduisit également en latin le traité *Des sept degrés de l'amour divin* [3] : « Libellus domini Johannis Ruysbroeck
» de septem gradibus scale amoris, quem quidem idem in
» theutonico dictavit, venerandus vero vir magister Gherardus
» Groet eumdem in latinum transtulit. » (Manuscrit de la Bibliothèque de Bruxelles, n° 1610-28. Voir aussi n° 2603-19.)

Enfin, Foppens [4] et Paquot [5] lui attribuent encore la traduction d'un ouvrage de Ruysbroeck intitulé : *Des douze vertus*. Les manuscrits 1610-28 et 9320-24 de la bibliothèque de Bruxelles indiquent que l'ouvrage est de Ruysbroeck, mais ne donnent pas le nom du traducteur : « per quemdam alium
» cujus nomen sit in libro vite ».

Gérard atteste lui-même, dans une lettre à l'auteur, que la traduction du traité *Des douze béguines*, qu'il appelle *De XII*

[1] Ms. de Liège.

[2] Lettre autographe d'Aubert le Mire à Héribert Rosweyde, en date du 16 décembre 1622, qui se trouve au n° 8961-62 de la Bibliothèque de Bourgogne : .... *in quærendo Rusbroquii libello de nuptijs spiritualibus, per Thomam Kempensem latine reddito.*

[3] Indication du ms. A de David, I, *Voorrede,* p. xxii, n. 2. — *Ep. G. M.*, dans *Theol. Quart. cit.*, p. 284.

[4] Foppens, *Bibl. Belg.* Bruxelles, 1739, I, p. 355.

[5] Paquot, *Mémoires....* Louvain, 1765, I, p. 421.

Bagutis, était faite de son temps [1]. — Le manuscrit 9320-24 de la bibliothèque de Bruxelles contient, dans un cahier ajouté, sous le titre de *Epistola de sacrosancto sacramento altaris,* la traduction du *Miroir du salut éternel.*

En 1538, deux ouvrages de Ruysbroeck furent édités en latin, sous le titre : *Joannis Ruisbroici libelli duo : primus de septem gradibus scalae divini amoris seu vitæ sanctæ ; secundus de perfectione filiorum Dei; primum editi opera Nicolai Bargilesii. Bononiæ. Vinc. Bonardus, 1538* [2].

En 1549, Laurent Surius, moine chartreux de Cologne, réunit et traduisit toutes les œuvres de Ruysbroeck, et les édita à Cologne. D'autres éditions suivirent bientôt, dans la même ville, en 1552, en 1609 et en 1692. L'édition de 1609 passe pour la meilleure : il n'y a pourtant que de très légères différences entre cette édition et celle de 1552. Nous nous sommes servi de l'exemplaire de cette seconde édition qui se trouve à la bibliothèque de Louvain. C'est un livre provenant de la bibliothèque de Groenendael, comme l'indique l'inscription : *Liber monasterii Viridisvallis in Zonia prope Bruexellas.* Le titre en est : *D. Joannis Rusbrochii (primi prioris Virid. vall.), summi atque sanctiss. viri, quem insignis quidam theologus alterum Dionysium Areopagitam appellat, opera omnia nunc demum post annos ferme ducentos e Brabantiæ Germanico idiomate reddita latine per F. Laurentium Surium, Carthusiæ Coloniensis alumnum. Coloniæ. Ex officina Hoeredum Joannis Quentel, mense Martio, MDLII.* L'ouvrage est précédé d'un prologue, *epistola nuncupatoria* de Gérard d'Hamont, prieur de la Chartreuse, d'un *avis au lecteur* de Surius, de l'*elogia* de Ruysbroeck et de la *vie* dont nous avons parlé. Outre les écrits que nous avons mentionnés d'après Pomerius, il contient encore les productions suivantes :

1. *Summa totius vitæ spiritualis.*

[1] *Ep. G. M.*, dans *Theol. Quart. cit.*, p. 284.

[2] Paquot, *ouv. cité,* I, p. 52.

2. *Tractatus de præcipuis quibusdam virtutibus,* dont nous avons cité la traduction.

3. *Epistolæ septem utilissimæ.*

4. *Cantiones duæ admodum spirituales.*

5. *Oratio perbrevis sed pia valde.*

Dans l'exemplaire de Louvain se trouve aussi, relié avec les *œuvres*, un ouvrage assez rare, la *Relation* de Thomas de Jésus.

Cette édition fit connaître les écrits du prieur de Groenendael : c'est d'après elle que les trois livres des noces spirituelles furent traduits en français par un chartreux de Paris, sous le titre : *L'ornement des nopces spirituelles. Toulouse, 1619* [1]. Elle fut reproduite en espagnol, sous le titre : *Juan Rusbroquio. Traduccion de la obras. Trad. por Laur. Surio con adiciones por Blas Lopez. Madrid, 1696* [2]. Elle fut même, en 1701, traduite en allemand : *Des ehrwurdigen Vaters D. Joh. Rusbrochii, weil. canonici regularis Augustin. Ordens und Prioris des Klosters Grünthal, Doctor ecstaticus, bestehend aus allen desselben sehr gottseeligen Schriften... Vormals von dem P. F. Laurentio Surio, einem Carthäuser zu Cölln aus dem Holländischen ins Lateinische, nun aber zum gemeinen Nutz alles ins Teutsche treulichst übersetzt von G. J. C. und mit einer Vorrede herausgegeben von G. Arnold. Offenbach, 1701* [3].

Tandis que le texte latin pénétrait partout et recevait partout les honneurs de l'impression, le texte original était oublié. Le premier qui semble avoir réuni en manuscrits toutes les œuvres de Ruysbroeck, est le frère Gérard, un contemporain de l'auteur, prieur de la communauté des chartreux, près

[1] Jundt, *Les amis de Dieu au XIV^e siècle.* Paris, 1879, p. 23, note. — Cet ouvrage doit avoir été publié avant cette année, puisque les approbations données à Toulouse sur cet écrit *overgheset int François door eenen Cartuiser,* et qui se trouvent dans l'édition flamande de 1624, sont datées de 1605 et de 1606. — E. Hello a publié, en 1869, une traduction de fragments épars tirés de l'édition de Surius : *Rusbroek l'Admirable* (*œuvres choisies*).

[2] Ce livre est à la Bibliothèque de Bruxelles.

[3] Van Otterloo, *Joh. Ruysb.*, p. 171.

d'Hérinnes : *Broeder Gheraert, vander Sartroysen oerder van onser Vrouwen huys ter Capellen bi Herne*, comme il s'appelle lui-même dans le prologue d'un manuscrit de 1461 cité par David. Ce prologue montre avec quel esprit d'humilité chrétienne on lisait, à Hérinnes, les ouvrages du prieur de Groenendael. La proximité des deux maisons donnait toute facilité de s'adresser à l'auteur pour demander les explications désirables; aussi frère Gérard raconte-t-il qu'il en a largement profité [1].

Un seul des écrits, mais le chef-d'œuvre, fut édité en 1624 à Bruxelles, sous le titre : *T'cieraet der gheestelycker Bruyloft, gemaeckt door den goddelycken leeraer, ende seer wtnemenden Schouwer Heer Jan Ruysbroeck, canonick Regulier ende eerste Prioor van Groenendale. Int licht ghebrocht door eenen liefhebber Christi. Brussel, 1624.* L'éditeur, le P. Gabriel de Bruxelles, de l'ordre des capucins [2], a voulu corriger le texte qu'il avait en mains : *met eenighe vernieuwinghe ende verbeteringhe van de oude Tale, naer de veranderinghe des tyts.* C'est l'expression du censeur qui donne l'approbation. Malheureusement le correcteur, au lieu d'améliorer, n'a fait que déflorer l'œuvre originale. David compare le texte de cette reproduction avec le manuscrit de 1461, et pour la tournure de la phrase, pour le coloris des expressions, pour la force des figures, tout l'avantage reste au manuscrit; la pensée de l'écrivain n'est même pas toujours reproduite dans le texte imprimé [3].

En 1838, Engelhart publia, dans son livre *Richard von S. Victor und Joh. Ruysbroeck* (Erlangen, 1838, p. 347), des extraits du premier et du second livre des *noces spirituelles*, d'après un manuscrit de la bibliothèque de Munich. Ces extraits sont d'assez longs passages empruntés par Rulman Merswin au livre de Ruysbroeck, reliés entre eux au moyen de transitions assez courtes, et suivis d'une conclusion de peu d'étendue. Ils forment ainsi « le livre de la grâce prévenante et de la grâce

[1] David, *ouv. cité*, I, *Voorrede*, pp. vi et suivantes.
[2] Mastelinus, *Necrologium*, p. 123.
[3] David, *ouv. cité*, I, *Voorrede*, p. iii.

» méritoire, dans lequel il est aussi question des sept dons du » Saint-Esprit [1] ».

Dix ans plus tard parurent quatre ouvrages édités en dialecte de Gueldre et de Cologne, par A. Von Arnswaldt : *Vier Schriften von Johann Rusbroek in Niederdeutscher Sprache. Mit einer Vorrede von Dr. C. Ullmann.* Hannover, 1848.

Willems, dans son *Belgisch Museum* (IX, 1845, p. 159), et Van Vloten, dans la *Verzameling van Nederlandsche prozastukken,* préludèrent, par des extraits, à la publication du texte dans le dialecte original. Cette publication fut faite dans une série de six volumes de la *Maetschappy der Vlaemsche Bibliophilen,* en 1858, 1860, 1861 et 1863, par le professeur David, d'après des manuscrits du XIV^e^ et du XV^e^ siècle, dont un grand nombre se trouve à la bibliothèque de Bourgogne; elle fut achevée en 1868, deux ans après la mort de l'éditeur. Le titre général en est : *Werken van Jan Van Ruusbroec.* Gent, Annoot-Braeckman. Outre les écrits cités par Pomerius, elle ne contient que le *Livre des douze vertus.* Chacun des volumes est précédé d'une préface critique et suivi d'un glossaire : le sixième seul ne les a pas [2]. C'est sur cette édition que nous avons étudié les œuvres du mystique brabançon. — Plus récemment, M. Spitzen, curé de Zwolle, s'est dit en possession des manuscrits originaux de Ruysbroeck [3]; nous n'avons pas pu les consulter.

[1] Voir Jundt, *ouv. cité,* p. 22.

[2] Les deux premiers volumes, consacrés à un même ouvrage, peuvent être considérés comme un seul tome.

[3] Spitzen, *Thomas a Kempis als schryver der navolging van Christus gehandhaafd.* Utrecht, 1880, p. 72 et note. — Si ses conclusions sont légitimes, ces mss. doivent différer assez bien de ceux publiés par David. — Les œuvres de Ruysbroeck étaient conservées en mss. à Groenendael, en trois volumes : « quæ tribus tomis manuscripta vidimus non semel » in Viridi valle; ex quibus unus tomus est latine redditus, partim per » Guilielmum Jordanum ...., partim per Gerardum Magnum Daventrien- » sem » (A. Miræus, *Fasti Belgici et Burgundici,* 712). David formule l'hypothèse que le ms. A (n° 19295-97 de la bibl. de Brux.) est un de ces trois livres (voir I, *Voorr.*, p. xxii).

Telle est l'histoire des ouvrages de Ruysbroeck. Passons à l'analyse de leur contenu. Nous examinerons d'abord les écrits authentiques, puis ceux sur lesquels plane un certain doute, et nous suivrons l'ordre chronologique que nous avons indiqué.

OUVRAGES AUTHENTIQUES.

1. *Le royaume des amants* [1]. — C'est l'interprétation détaillée et l'application du texte de la Sagesse : « Justum deduxit » (Dominus) per vias rectas, et ostendit illi regnum Dei [2] ». L'auteur prend dans ce texte, comme il a l'habitude de le faire, la division de tout son ouvrage en cinq parties. A l'occasion du mot *Dominus* (*De Heere*), il explique la souveraineté de Dieu qui s'est manifestée surtout par la création de l'univers (ch. 1). Il montre la manière dont le Christ *conduit* ou plutôt *ramène* (*hi hevet wederleidet*) l'homme à la liberté des enfants de Dieu; c'est par la rédemption et l'institution des sept sacrements (ch. 2). Il décrit ce qui fait l'homme *juste* (*den gherechten*) tant dans la vie active que dans la vie contemplative (ch. 3). Quelles sont les *voies* (*die gerechte weghe*) qui peuvent le conduire au royaume de Dieu? C'est d'abord la *voie extérieure, sensible, corporelle*, le royaume sensible de Dieu, l'univers composé des trois cieux et des quatre éléments ; il est soumis à l'homme qui doit s'en servir pour louer Dieu. C'est ensuite la *voie de la lumière naturelle*, l'acquisition des vertus naturelles correspondant aux trois puissances supérieures et aux quatre facultés inférieures de l'homme. C'est enfin la *voie surnaturelle et divine*, l'infusion des vertus surnaturelles et des dons du Saint-Esprit. —

[1] David, IV, 125-265 : *Dat boec vanden Rike der ghelieven.* — Surius, 389-430 : *Liber insignis cujus titulus est, Regnum Dei amantium* (12e). — Les titres des livres et des chapitres n'ont pas été mis par Ruysbroeck, comme c'est le cas pour tous les anciens écrits : c'est l'œuvre d'un copiste postérieur. Les titres donnés par Surius sont toujours élogieux et même emphatiques.

[2] Sap., X, 10.

Malheureusement beaucoup d'hommes ne se disposent pas à recevoir ces faveurs : ce sont les pécheurs publics, les infidèles, les hypocrites, ceux qui sont doués de la fausse prudence du siècle, ceux qui n'ont en vue que leur intérêt, qui sont orgueilleux et remplis d'amour-propre. — La voie surnaturelle est ensuite exposée dans une description des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit : la crainte du Seigneur et les vertus qui en émanent ; la piété, comparée à la source du paradis se divisant en quatre fleuves ; la science ; la force, avec la haute protection spirituelle qu'elle peut provoquer ; le conseil et ses différents degrés de perfection ; l'intelligence ; la sagesse et les merveilles spirituelles que le Saint-Esprit produit dans l'âme de ses fidèles. Chacun des dons est rattaché à une béatitude spéciale, choisie souvent avec beaucoup de perspicacité, et correspond à un des sept points énoncés dans les deux *voies* précédentes ; Ruysbroeck prend aussi pour termes de comparaison les neuf chœurs des anges et différentes perfections de la nature divine et du Christ. Quelques stances de vers s'intercalent chaque fois dans le texte, généralement pour montrer les manières dont s'acquiert et se perd le don décrit. On n'y découvre pas d'inspiration poétique ; ils paraissent n'avoir été faits que pour aider la mémoire [1]. Enfin, le tout est encore divisé suivant les trois degrés de la vie spirituelle. — La doctrine élevée par rapport au don de conseil sera plus tard mieux expliquée ; le frère Gérard raconte qu'il demanda, à ce propos, des éclaircissements au sujet du premier livre des Cinq (*den iersten boec van viven*) [2]. Le prieur les lui donna et promit de revenir sur ce sujet, ce qu'il fit dans le livre de Samuel (4-36).

Dans une cinquième partie, l'auteur parle du *royaume de Dieu* (*Ende hi toende hem dat rike Gods*), et il en distingue cinq différents : le royaume sensible de Dieu, avec la description du dernier jugement et les qualités des corps ressuscités ; celui de

[1] Van Otterloo, *ouv. cité*, p. 160.
[2] *Prologue cité.*

la nature ; celui des saintes Écritures ; celui de la grâce et de la gloire, avec ses fruits ayant rapport à la vie active et à la vie contemplative ; et enfin celui de la Divinité même, surpassant la grâce et la gloire, avec les fruits qu'il produit pour la contemplation suressentielle (36-42).

2. *L'ornement des noces spirituelles* [1]. — Ces trois livres sont regardés comme le chef-d'œuvre du mystique, et c'est là surtout que nous pourrons puiser les éléments du système de Ruysbroeck. Böhringer les appelle *die Perle seiner Schriften, die kunstreichste mystische Schrift der germanischen Mystik des Mittelalters, ein wahraft architektonisches Gebäude* [2]. Ces trois livres sont consacrés respectivement à la vie active, à la vie intérieure et à la vie contemplative, les trois degrés correspondant aux voies de perfection admises par tous les mystiques depuis le Pseudo-Denis : les voies purgative, illuminative et unitive. Sur cette division générale se greffe une division des parties, la même pour chacune d'elles, et qui se base de nouveau sur le texte qui sert d'introduction, le texte favori des mystiques : « Ecce sponsus venit : exite obviam ei [3] ». Dans les trois étapes de la perfection chrétienne, il montre la *vision*, qui est le principe indispensable de toutes les opérations (*Siet*) ; les différentes venues du Christ (*de Brudegom comt*) et les degrés de perfection avec lesquels chacune d'elles s'opère ; l'extérioration, la sortie spirituelle de l'âme sur le chemin des vertus à l'encontre de son fiancé (*gaet ute*) ; et enfin, la rencontre désirée de l'âme avec son époux céleste (*hem te ontmoeten*). Le pieux

[1] David, VI, 1-193 : *Die chierheit der gheesteleker brulocht.* — Surius, 303-372 : *De Ornatu spiritalium nuptiarum libri tres,* ou *de Nuptiis spiritalibus libri tres* (10). — Un ms. allemand cité par Engelhardt, p. iv, porte comme titre : *Cursus spiritualis sponsæ inter Deum et naturam* (?).

[2] Böhringer, *ouvr. cit.*, p. 455.

[3] Matth., XXV, 6. — Nous savons que c'est le texte d'un sermon prêché en 1350, attribué par Rulman Merswin au « maître de la Sainte-» Écriture » dans *le livre du maître*, ou *l'histoire de Tauler*, comme elle est appelée dans le texte latin qui en a été édité par Surius. — Voir p. 155.

écrivain dissèque son sujet, l'envisage à tous les points de vue et descend jusqu'aux plus petits détails. Sa marche est méthodique ; après avoir énoncé le plan de ce qu'il va traiter, il le développe, généralement avec la plus grande fidélité, parfois en négligeant ou passant légèrement sur un point qui ne semble pas venir à sa place ; avant de passer au point suivant, surtout quand il s'agit des grandes divisions, il fait une récapitulation et montre ainsi le chemin parcouru et le lien qui existe entre les différentes parties. — La filiation des vertus est exposée avec la plus grande clarté et le plus grand ordre (I, 12-24).

Dans le deuxième livre, il indique une nouvelle division basée sur la psychologie (c. 2.), et, après avoir montré comment elle est applicable au premier traité, il la suit désormais concurremment avec les autres. Aux chapitres 65 sqq., il revient sur les dons du Saint-Esprit; c'est une digression à laquelle Gérard Groot donne le titre : *De ordine et gradibus virtutum et sanctitatis secundum dona Spiritus sancti; et est recapitulatio totius libri.* — Tout l'ouvrage est rempli de renseignements importants sur les idées psychologiques et théologiques de Ruysbroeck ; c'est en même temps la source la plus importante où nous pourrons puiser ses principes de mystique. Il y rencontre en passant les erreurs de certains pseudo-mystiques de son temps (II, 76 sqq.).

3. *La petite pierre brillante* [1]. — « Un jour, raconte le frère » Gérard, Ruysbroeck s'était entretenu de choses spirituelles » avec un ermite; ils allaient se quitter, quand l'ermite » demanda au sieur Jean de mettre par écrit et d'expliquer » l'objet de leur entretien, pour qu'il pût servir d'édification à » lui-même et aux autres. C'est à cette occasion qu'il composa » ce livre, qui contient assez de doctrine pour conduire » l'homme à la vie parfaite [2]. » — Le titre fait allusion au *cal-*

[1] David, VI, 195-239 : *Dat handvingherlyn oft vanden blickenden steene.* — Surius, 373-388 : *De calculo sive de perfectione filiorum Dei libellus admirabilis* (11).

[2] *Prol. cité.* David, I, *Voorrede,* p. xv.

culus candidus [1] dont parle l'Apocalypse et que Ruysbroeck entend dans le sens de *brillant*. — Après avoir récapitulé les conditions qui sont requises pour que l'homme devienne juste (*een ernstachtich goet mensche*), pour qu'il acquière la vie interne (*een ynnich gheestelyc mensche*), pour qu'il s'élève à la vie contemplative (*een verheven godscouwende mensche*), conditions qu'il ramène toujours à trois principales, l'auteur montre que la pierre précieuse dont parle l'Apocalypse n'est autre que Jésus-Christ lui-même, qui se donne tout entier à l'homme contemplatif; dans le baptême, l'homme reçoit son nom divin; quand il l'a perdu par le péché, il peut le récupérer, pourvu qu'il se montre docile aux trois actions que le Christ opère à son égard. Le Christ appelle d'abord tous les hommes à une union intime avec Lui; les pécheurs ne répondent pas à cette vocation; les justes y répondent et ressentent alors sa grâce et les bienfaits qu'il répand en eux avec profusion. Mais tous n'y correspondent pas de la même façon; les uns les reçoivent en mercenaires (*ghehuerde knechten*); ils pratiquent les commandements, mais c'est dans un but intéressé et pour éviter les châtiments qu'ils encourraient autrement. D'autres peuvent vaincre leur propre nature et leurs aspirations, se reposent en Dieu et n'ont que Dieu pour mobile de leurs actions et objet de leurs aspirations : ce sont les serviteurs fidèles (*ghetrouwe knechten*), qui pourtant ne s'occupent que de la vie active; les amis intimes de Dieu (*heymelice vrienden*) s'adonnent à la vie interne, et, enfin, les fils cachés (*verborghene sonen*) atteignent à la vie contemplative et entrent en union avec le Christ [2]. Cette troisième action que le Christ opère en nous est expliquée beaucoup plus parfaitement que dans les *Noces spirituelles*, et, dans cette partie difficile, Ruysbroeck fait souvent appel aux textes de l'Ecriture sainte. — Quoique l'homme s'unisse à Dieu,

[1] II, 7 et 17. — Comp. David, VI, 201.

[2] Denis le Chartreux, *lib. 5 de contemp.*, a. 23, emprunte à Ruysbroeck cette distinction, qu'il appelle *præclarissimam* au *tr. 5 de don. Spiritus sancti*, a. 7.

il demeure toujours et se sent séparé de Lui en différents points; la vision qu'il en a et la joie qu'il ressent de cette vision est différente de la vision obtenue par la lumière de la gloire, dans la félicité éternelle; il n'en est pas moins vrai que, s'il observe les conditions requises, l'homme peut s'élever au Thabor de la contemplation, jouir réellement de la possession de Dieu et, unissant la vie active à la vie contemplative (*een uutvloyende ghemeyn mensche*), montrer dans ses œuvres qu'il est un fils caché de Dieu.

4. *Les quatre tentations* [1]. — Jusqu'ici nous avons vu Ruysbroeck exposer sa mystique en thèses; voici un livre où il a fait de la polémique, où il prend à partie les erreurs qui, de son temps, paraissent avoir été générales. Il ne parle pas de ceux qui sont manifestement en état de péché mortel public et énorme [2]; il veut seulement prémunir contre quatre erreurs qui, précisément parce qu'elles se couvrent du voile du mysticisme et de la piété, sont propres à séduire les hommes et à les conduire à leur perte. La première, fort fréquente, même dans les monastères et parmi les membres du clergé, c'est la recherche de ses aises, qu'on décore des plus beaux noms mystiques, et pour laquelle on trouve mille prétextes.

[1] David, IV, 269-289 : *Dat boec vanden vier becoringhen.* — Surius, 259-265 : *Tractatulus utilissimus de quatuor subtilibus tentationibus* (7). — Ce traité se trouvait aussi dans un ms. décrit dans Moll et de Hoop Scheffer, *Studien en Bydragen*, 1876, III, p. 430, avec un ouvrage de saint Bernard : *Sinte Bernaerds ghedachten des menschen onsalicheit,* et plusieurs lettres de Gérard Groote; il a été mis comme introduction au livre de Henri de Vrimaria, *De quadruplici instinctu.* (Voir Von Arnswaldt, p. xxiv); il était rangé parmi les sermons de Tauler dans un très ancien ms. jadis en possession de Spitzen : *Des vridages voer vastel avent* (Spitzen, *Nouvelle défense de Th. a. k.* Utrecht, 1884, p. 86); il a été publié dans presque toutes les collections de sermons de Tauler.

[2] *Nu en willic hier niet spreken vanden menschen die leven in openbaren groven dootsonden, want hare werke syn openbare; maer van al den ghenen die in twivele, ēn in wane, ēn in gheesteliken scine dolen.* David, IV, p. 272.

La seconde, c'est l'hypocrisie, le pharisaïsme, vice inguérissable, qui prend au dehors l'apparence de la plus austère pénitence, veut s'élever orgueilleusement aux visions et aux extases mystiques et y joint la corruption de la vie intérieure et la dépravation des mœurs. La troisième, plus subtile, prend son origine dans l'orgueil de l'intelligence; elle veut s'élever à la contemplation des mystères divins par les seules forces de la nature, abstraction faite de toute influence de la grâce. Enfin, il en est d'autres qui, négligeant les exercices spirituels et l'action, pensent trouver la *liberté de l'esprit,* la véritable contemplation, dans des mortifications ridicules, dans un quiétisme béat, dans une position du corps exagérée. Suivent ensuite les moyens qu'il faut employer pour résister à ces tentations, comme à toutes les autres : une vie sainte, la pratique de toutes les vertus, surtout de l'obéissance aux supérieurs et à l'Église, l'imitation de Jésus-Christ.

5. *Le traité de la foi chrétienne* [1] a un caractère plus dogmatique; c'est une courte explication du *symbole de Constantinople.* L'auteur s'étend un peu plus longuement sur les *notes* de l'Église catholique, sur la communion des saints, le baptême, la pénitence, le jugement dernier, les récompenses de la vie future et les peines de l'enfer appliquées à chaque groupe de pécheurs en particulier. — Ce livre, dont pourtant nous n'avons pas trouvé d'extraits dans l'*horologium æternæ sapientiæ* de Suso, est mentionné sous ce titre : *Capitulum de arte moriendi quod habetur in Ominologio* (*Horologio*) *æternæ sapientiæ,* et attribué à Ruysbroeck dans une lettre de Gérard Groote publiée par De Ram. Les indications qui s'y trouvent par rapport au contenu font nécessairement penser au *Traité de la foi*, et, du reste, la même lettre, publiée par Kist et

[1] David, III, 239-260 : *Vanden kerstenen ghelove.* — Surius, 252-258, *De fide et judicio tractatulus insignis*, ou *libellus* (6). — Le titre de Surius fait allusion à l'*excursus* qui s'y trouve sur le jugement dernier.

Royaards, porte la mention expresse : *libellum Ruesbroecs de fide* [1].

6. *Le Tabernacle spirituel* [2]. — Nous avons pu remarquer

[1] De Ram, *Bull. de la comm. roy. d'hist. de Belgique*, 1861, II, 3e sér., *8a ep.*, p. 106 : « Rogo, gira oculum tuum ad me modicum et lege capi- » tulum de arte moriendi quod habetur in Ominologio (Horologio) æternæ » sapientiæ. » — Comp. Kist et Royaards, *Archief voor kerkgeschied.*, VIII, p. 255. — Plus loin (De Ram, p. 108), cet ouvrage est attribué à Ruysbroeck : « Lege libellum, rogo, Rusebroec, ubi proponuntur tibi a » gloria infinita factorum pœnæque et mala malorum. Adverte *quæ* » *pœna in videndo, in audiendo, in tangendo, in odorando et gustando* » *malis exhibeatur* » ; ce qui est exprimé plus clairement dans Kist et Royaards, p. 256 : « Lege, rogo, libellum Ruesbroecs *de fide* ubi tibi pro- » ponuntur et gloria infinita sanctorum secundum corpus et animam... » Enfin, le texte de De Ram, p. 108, se termine par ces mots : « Propter te » et tuam salutem et gloriam Domini hortor ut capitulum illud supra- » scriptum *de morte ex Rusebroc* velis perlegere ». — Le chap. 21 de l'*horologium* de Suso traite du même sujet : *Ut sit discendum mori.*

[2] David, I et II : *Dat boec vanden gheesteleken Tabernacule.* — Surius, 48-219 : *In Tabernaculum Mosis et ad id pertinentia, commentaria (insigni pietate ac eruditione referta ac proinde divinitus inspirata), ubi multa etiam Exodi, Levitici, Numerorum mysteria (dilucide ac neutiquam vulgariter) divino spiritu explicantur* (4). — Ruysbroeck n'interprète pas seulement le texte des livres indiqués dans le titre; il ajoute lui-même, sous forme d'explication du texte, des extraits de l'*Historia scholastica* de Petrus Trecensis, al. Comestor, qu'il interprète aussi mystiquement. Ces gloses et ces ajoutes ne se trouvent pas dans le ms. désigné par David sous la lettre D, datant de 1461. Elles proviennent d'un copiste postérieur, probablement du frère Gérard d'Hérinnes, qui l'indique dans son prologue (voir David, I, *Voorr.*, p. xi); elles ont été omises par le copiste de 1461. Le ms. C de David les contient, ainsi que des extraits de Flave Josèphe (I, p. xxvi); Surius les a traduits, David les omet. — Dans l'édition publiée par David, Ruysbroeck renvoie quatre fois à l'*Historia scholastica*, II, pp. 56, 100, 134, 148, avec cette indication : *die meester sprect in der Istorien*, ou *Nu vent men in der historien.* Cette histoire, dont le nom indique à la fois la nature, l'usage et les défauts, eut beaucoup de vogue pendant le moyen âge. La bibliothèque du séminaire de Tournai en possède un magnifique exemplaire ms. in-fol. sur parch. Elle a été éditée au tome CXCVIII de la *Patrologie latine* de Migne. — Voir Dom Ceillier, XIV, 743.

déjà la tendance de Ruysbroeck à interpréter mystiquement les textes de l'Écriture sainte; ce livre, qui est le plus volumineux de tous, roule tout entier sur cette interprétation : « Il n'y a » personne, dans le corps de la sainte Église, dit son admira- » teur, le frère Gérard, depuis le pape jusqu'au dernier des » fidèles, qui puisse le lire et le comprendre sans en retirer » son profit spirituel... On y traite de plusieurs vérités fort » subtiles, tirées des textes les plus difficiles de l'Écriture sainte, » et qui, se réunissant toutes dans l'âme, en font une œuvre » parfaite comme le tabernacle et tout ce qui y apparte- » nait [1] ».

Dans le prologue, l'auteur dit qu'il veut expliquer « la course » d'amour (*den loep der minnen*) » vers Dieu, dont parle saint Paul [2]. Il l'applique au tabernacle de l'alliance et y trouve sept points principaux à considérer. Il est d'abord une condition indispensable avant qu'on se mette en route, c'est d'être dégagé de tout ce qui pourrait embarrasser la marche (*loept*); ce qui empêche la marche spirituelle, c'est le péché mortel; le Christ en a délivré l'homme par la vertu du sacrifice de la croix, dont le sacrifice de Moïse n'était que l'emblème. L'auteur fait un magnifique parallèle entre les deux fondateurs (1-2). Il donne ensuite la manière (*alsoe*) dont cette course spirituelle doit être faite; nous entrons dans le tabernacle; le *parvis* spirituel, c'est la vie morale extérieure avec toutes les vertus qui y ont rapport (3-6). L'*autel du sacrifice*, c'est la vie interne et recueillie, avec l'amour sensible pour Dieu et la reconnaissance de ses bienfaits, qui en est le fondement (ch. 7). Ainsi, « la *partie sensitive* » (*de senlecheit*) de l'homme est ornée, au dedans et au dehors, » de bonnes mœurs et de bons sentiments, selon la volonté et » les commandements de Dieu. Il reste à orner l'intelligence » et la volonté de sagesse et d'amour ». Ces deux facultés supérieures (*Beleseel* et *Ooliab*) doivent édifier notre tabernacle spirituel. Ici, le plan tracé au début de l'ouvrage [3] n'est

[1] David, I, *Voorrede*, p. xi.
[2] I Cor., IX, 24.
[3] I, p. 3.

plus suivi. Le troisième degré de la vie spirituelle, qui devait faire l'objet de deux points, est développé tout entier dans la quatrième partie (8-20), consacrée à la description générale du tabernacle; l'ordre devient plus difficile à saisir; l'analyse minutieuse et l'interprétation détaillée de chaque pièce mènent parfois le pieux exégète loin de son sujet. Il explique mystiquement les noms des constructeurs, les tentures, les colonnes et leurs bases, les anneaux, etc., et développe, à ce propos, tous les éléments de son système mystique : l'union de l'homme avec Dieu, la plénitude de grâce qui en découle et ses propriétés correspondant à celles de l'Être divin ; la vie sainte de l'homme s'abaissant devant Dieu par l'humilité et s'élevant à lui par l'amour; la pratique des vertus, surtout des vertus théologales et en particulier de la charité; l'état de l'homme élevé au plus haut degré de la perfection chrétienne.

Dans le cinquième point, Ruysbroeck quitte décidément son plan pour appliquer à l'Église catholique son interprétation de ce qui se trouve dans le tabernacle [1] (21-144). Le *chandelier d'or à sept branches*, c'est le fondateur de l'Église, le Christ, homme et Dieu, communiquant à ses membres les sept dons du Saint-Esprit et le « poids » de la charité. La *mer d'airain* montre quelle doit être la pureté des prêtres. Les *ornements sacerdotaux*, ceux du grand-prêtre surtout, sont expliqués avec un grand luxe de détail; les pierres du *rationale* (*redeleke*) représentent les douze tribus d'Israël, les douze apôtres et les douze articles de foi qu'ils ont composés. L'auteur interprète les noms hébreux des apôtres et, par une analogie souvent spirituelle, montre quel est l'article que chacun a composé; l'opinion traditionnelle de ce temps était, comme on le sait, que, le jour de la Pentecôte, chaque apôtre avait composé son article. Puis il explique et applique successivement les huiles saintes et leur consécration, la table des

[1] Nous citons d'après l'édition de David. L'édition latine, à partir du chapitre 49, ne concorde plus; on a passé du chapitre 47 au chapitre 49. Cette erreur est corrigée dans les éditions subséquentes.

pains de proposition, les différents sacrifices avec les différences entre les animaux purs et immondes; il prend un accent indigné et sarcastique quand il dévoile les vices et les turpitudes qui régnaient de son temps dans le haut clergé et les monastères [1]; il parle avec une douceur exquise du sacrifice de l'Eucharistie et des sacrements de la nouvelle loi [2]; il interprète les préceptes mosaïques dans un sens spirituel qui a de grandes analogies avec celui qu'on remarque dans l'épître habituellement attribuée à Barnabé [3]; il s'étend avec complaisance sur les explications d'histoire naturelle qu'il donne en interprétant mystiquement les différentes espèces d'animaux. — On arrive enfin au *Saint des Saints*, à l'explication mystique de l'arche et de tout ce qui y a rapport (145-157): c'est le complément de toutes les vertus, c'est l'union de l'âme à Dieu par les grâces de Dieu et les bonnes œuvres de l'homme; c'est l'atteignement de la fin par la contemplation de la Divinité. — Arrivé là, l'homme peut goûter en paix les fruits de cette vision (*dat ghi begripen moghet*) [158].

Comme on le voit, tout l'ouvrage n'est qu'une interprétation symbolique et mystique du tabernacle de l'ancienne loi; partant du principe, que « tout ce que Moïse avait fait réellement » devait avoir une signification plus relevée [4] », et que le tabernacle surtout, d'après les paroles de Dieu à Moïse, doit

[1] C. 123, David, II, pp. 179 et suivantes; p. 186, il interprète mystiquement la crosse comme Rupert (voir p. 85), et traduit ainsi le vers latin : *Met den scarpen souden si steken ende driven de traghe, ende met den rechten stave in midden, so soude hare heileghe leven ende hare exempel de ongheleefde cranke vorweert in doechden draghen; ende met den cromme van den stave, souden si die ghene die uutweert wouden ter werelt, weder-boeghen ende weder halen toe der enicheit.*

[2] C. 65, I, p. 265; c. 69, I, p. 271; c. 122, II, p. 164.

[3] C. 124 et suiv., II, pp. 194 et suiv.

[4] I, p. 7 : *want alle de werke Moyses ende sine offerande bedieden altoes .j. ander.* Traduction du mot de saint Paul : *Omnia in figura contingebant eis.*

être le modèle proposé à notre imitation [1], l'auteur interprète allégoriquement les plus petits détails; il entre dans le symbolisme des couleurs [2], des noms propres [3], des nombres [4], des lettres même [5], il applique tout à la vie morale et mystique. Nous ne croyons pas qu'on puisse ramener nettement ce traité à la trilogie que nous avons remarquée dans les autres ouvrages; les renseignements qui s'y trouvent sur les différents états de perfection se trouvent éparpillés un peu partout, surtout dans la quatrième et dans la sixième partie, qui sont consacrées plus exclusivement à la vie contemplative. La description des dons du Saint-Esprit (24-31) est encore rapportée aux trois vies; il

[1] I, p. 124 : *Ende hieromme selen wi onsen geesteleken tabernakel op rechten ende sieren met dogheden, gelikerwys dat ghi vore gehoert hebt. Ende aldus sprac oec onse Heere tot Moysesse : Du salt dat Tabernakel op rechten na dat exemplaer, dat di op den bergh getoent es.* — Du reste, le tabernacle et l'arche, avec leurs multiples parties et les différentes cérémonies qui s'y faisaient, se prêtaient admirablement à l'interprétation allégorique. Aussi voyons-nous ce sujet traité fort souvent par les mystiques. — Voir ce que nous avons dit par rapport aux traités de Hugues de Saint-Victor : *De arca Mystica* et *De arca Morali*. C'est plutôt l'arche de Noé que celui-ci prend comme type.

[2] Voir, par exemple, c. 11, les couleurs des rideaux du tabernacle appliquées aux quatre vertus principales.

[3] Cette interprétation est basée sur l'étymologie hébraïque généralement bien donnée, souvent telle qu'elle est fournie par la Vulgate. Voir, par exemple, celle de Beleseel, I, p. 55. Beleseel signifie : ombre de Dieu. Or, pour l'ombre, il faut trois choses : la lumière, un corps interposé, un corps qui reçoive l'ombre. La lumière, c'est le Christ, selon sa divinité; ce qui produit l'ombre, c'est l'humanité du Sauveur avec sa grâce et ses vertus; ce qui la reçoit et peut être appelé l'*ombre de Dieu,* c'est la volonté, pourvu qu'elle ne soit pas transparente d'orgueil comme l'air, brûlant d'amour désordonné comme le feu, ou instable comme l'eau.

[4] Voir, I, p. 69, l'explication de la longueur des rideaux. Les vingt-huit coudées marquent les actes des vertus principales, qui sont au nombre de sept et doivent être pratiquées de quatre manières différentes. $7 \times 4 = 28$.

[5] Voir I, p. 44. *Huri* indique la grâce de Dieu. Cette grâce accordée aux juifs est désignée par la lettre H, qui signifie l'*aspiration* vers le Messie; après le Christ, elle doit être désignée par *Uri*, sans H.

en est de même pour l'énumération des animaux purs et impurs (123-144).

La lecture de l'ouvrage est souvent attrayante, mais la multiplicité des détails finit par fatiguer le lecteur qui se repose en voyant de temps en temps une digression plus étendue et dont l'ensemble est plus continu.

7. *Les sept clôtures* [1]. — Le prieur de Groenendael, dans sa retraite, s'occupait encore de la direction d'autres enfants spirituels que de ceux aux soins desquels il était préposé; nous en trouvons un exemple dans le petit traité pieux des *sept retraites* ou des *sept clôtures*. C'est une règle de conduite adressée à une clarisse de Bruxelles, probablement sur la demande que celle-ci lui en avait faite. Le pieux directeur [2] commence par

[1] David, IV, 63-121 : *Dat boec van seven sloten*. Dans un ms. cité par David sous la lettre G (1490) se trouve cette inscription : *Hier beghint dat boec vanden heyligen sacramente of vanden VII sloten dat broeder Jan Ruysbroech maecte, moninck wesende, eender heiligher nonnen Joncvrouwe Mergriete van Meerbeeke, cantersse des cloesters van Sinte Claren, te Brusele.* — Surius, 265-282 : *De septem custodiis libellus multo piissimus, opusculum longe piissimum* (8). — Le titre est pris de la partie la plus importante de l'ouvrage, du traité de la perfection chrétienne appliquée à la vie religieuse, qui s'étend du chapitre 10 au chapitre 19. — Le titre *vanden sacramente* fait allusion aux chapitres 3 et 4. Surius traduit le mot flamand *slot* par *custodia;* il ajoute dans son prologue : « ita enim » hujus titulum vertere placuit, quia nullum aliud vocabulum Germa- » nicæ dictioni aptius occurreret, quamquam nec sic satis apposite reddi- » tum est, sicut nec Germanicum vocabulum usquequaque satis argu- » mento quadrat ». Nous avons vu que Pomerius traduit littéralement par *sera;* nous croyons que le véritable sens est : *clôture;* c'est ainsi qu'il est traduit au ms. 9320-24 de la bibl. de Brux., qui donne (codex ajouté, f° 17v) un résumé de ce traité : *De septem clausuris.* Voir le texte que nous citons p. 207.

[2] L'auteur commence par une petite introduction en vers :

Lieve suster, boven alle dinc,
Si God ghemeint eñ ghemint...

où il donne quelques conseils spirituels. Puis il reprend la prose :

Nu willic rimen laten bliven
Eñ sonder decsel die waerheit scriven.

qu'il n'abandonne plus jusqu'à la fin. Un court épilogue en vers termine encore l'ouvrage.

exalter la noblesse et les avantages du service du Christ; puis, après avoir donné la condition nécessaire avant de se mettre à l'œuvre, la pureté de conscience, il trace l'ordre du jour de sa fille spirituelle : Dévote prière du matin, assistance au sacrifice de la messe, manière d'en recueillir les fruits et de se préparer à la communion ; quatre exercices spirituels surtout peuvent l'y disposer et élever son âme à l'union intime de la charité : c'est la dévotion et la grande confiance en Dieu, c'est l'humilité et le renoncement, c'est l'invocation des saints et l'amour du prochain, c'est enfin le dégoût des choses de la terre et le désir des joies du ciel. — Il entre ensuite dans le détail des vertus qu'elle doit pratiquer dans sa vie religieuse : l'obéissance aux supérieurs, l'accomplissement des devoirs d'état, le soin des sœurs malades et infirmes, la patience dans ses propres indispositions, la franchise et l'amabilité dans ses relations. Il dépeint la conduite qu'elle doit avoir à la table de la communauté et s'élève contre les abus qui ont pénétré dans les couvents. Il prémunit « sa chère sœur » contre les dangers qu'elle peut courir en la compagnie des séculiers, et lui propose l'exemple de sa fondatrice, sainte Claire, qui a conservé sa vertu et mérité la couronne éternelle, parce qu'elle se tenait renfermée dans sept retraites spirituelles [1]. Ces retraites, il les explique et les applique à la vie mystique; il faut d'abord avoir un ferme propos d'observer et de conserver la vie monastique; puis il faut tâcher de soumettre la partie extérieure et sensitive de l'homme à sa partie rationnelle et intérieure, briser tous les liens qui nous attachent à la terre et ne vivre que dans la grâce et pour l'amour du Christ; renoncer à sa volonté propre et se conformer entièrement à celle de Dieu. Alors on arrive à la contemplation, non pas à celle que forgent certains hérétiques et qui n'est, en définitive, qu'une divinisation de l'homme, mais à la contemplation véritable, consistant dans l'élévation

[1] IV, p. 87 : *Eñ hier omme hebbic ghenerct in Sinte Claren, die eene beghine (een beghin?) was van uwer ordinen, dat si besloten was in VII sloten. Eñ alsoe wart si clare eñ verclaert, eñ gheciert in allen den doechden, eñ heylich eñ salich tote in die glorie Gods.*

suprême de l'intelligence (*scouwen met eenvoldighen ghesichte in godliken lichte*), dans l'union d'*amour* avec Dieu (*enicheit van minnen*), dans le repos absolu de l'âme en Dieu, « par-dessus » toute action et tout exercice » (*boven alle werke ene ghestilde raste in ledicheiden*). Ce repos, semblable au repos de Dieu après la création, cette dernière retraite spirituelle, est expliqué plus longuement. L'homme juste a trois vies : la vie sensitive, la vie rationnelle et la vie divine. Les deux premières sont imparfaites, la troisième seule est parfaite et son influence se fait ressentir sur les deux autres : elle s'exerce par les quatre vertus modératrices dont les animaux de la vision d'Ézéchiel [1] sont la représentation symbolique; ceux qui la goûtent sont arrivés au sommet de la perfection chrétienne.

Après cette digression, l'auteur reprend la suite de ses avis; il parle des vêtements et fustige la mollesse et le luxe de certains religieux. Enfin, il lui conseille de se recueillir tous les soirs et de lire dans trois livres : celui de sa conscience, qu'elle doit purifier, la vie et la passion du Christ, qu'elle doit imiter, et le salut éternel, auquel elle doit tendre.

8. — Le traité qui suit est dans le même genre : c'est un ouvrage adressé aussi à une religieuse, et dans lequel est donnée une direction spirituelle à une de ces âmes dévotes. Il est intitulé : *Le miroir du salut éternel,* ou aussi justement, à cause de la matière qui y est surtout traitée : *Traité du sacrement de l'Eucharistie* [2]. La vie mystique, qui avait été plus brièvement

[1] Ézéch., I.

[2] David, III, 119-235 : *Die spieghel der ewigher salicheit.* Il commence et finit par quelques stances rimées. Les six premiers vers du prologue (p. 119), où est justifié le titre du livre, paraissent être de la main d'un copiste. Aussi, dans plusieurs mss., l'ouvrage porte le titre : *Dat boec vanden sacramente* (Eucharistie). Dans le ms. de 1461, le copiste a ajouté : *Dit boec heeft ghemaect heer Jan Van Ruusbroec, int jaer ons Here MCCC ende LIX, ende heeftet ghesonden eenre nonnen van Clara* (David, III, *Voorrede,* p. vii), *die hem langhe daer om ghebeden hadde,* ajoute un ms. du XV[e] siècle, édité par Von Arnswaldt (David, III, p. 235). — Cette reli-

développée dans le traité précédent, et ses rapports avec la vie du cloître, y sont exposés plus didactiquement. L'auteur exhorte « sa bien-aimée en Notre-Seigneur » à s'offrir tout entière à son céleste fiancé pour pouvoir à son tour le posséder et jouir de la félicité dans cette possession. Il distingue trois espèces d'hommes « qui forment la famille de Dieu » et qui le servent avec amour. Les uns sont dans la voie purgative [1] (*beginnende menschen*), ils pratiquent les vertus et tâchent d'étouffer en eux tous les mauvais penchants; la charité, la pureté d'intention animent toutes leurs œuvres; parfois ils se trouvent dans l'abandon spirituel, mais c'est alors surtout qu'ils doivent s'exercer aux vertus, s'humilier et tâcher de vaincre les tentations de Satan par les exercices spirituels. S'ils y sont fidèles (*voirtgaende leven*), ils progresseront dans la voie de la perfection, ils se résigneront avec une entière conformité à la volonté de Dieu, ils pratiqueront ces œuvres parfaites pour lesquelles le Christ a promis les béatitudes spéciales, et goûteront le bonheur qu'avait prédit le prophète en disant : « Vous » m'avez préparé un banquet délicieux, ô mon Dieu; c'est ainsi » que vous voulez me justifier contre ceux qui m'attaquent [2] ». Ce banquet, c'est l'Eucharistie. Ruysbroeck énumère les vertus qui sont nécessaires pour la réception de ce sacrement, en proposant à sa fille spirituelle l'exemple de Marie, dans l'annonce que lui fit l'ange Gabriel de son mystérieux enfantement.

gieuse est probablement encore Marguerite de Meerbeke, ou de Mekerem, à qui a été envoyé l'ouvrage précédent. On ne peut pas s'appuyer sur le prologue *Dit boec* pour prouver que ce soit un traité; mais l'appellation : *Lieve geminde in onsen Heren* ne prouve pas davantage que ce soit un sermon; elle s'adresse à la religieuse. Au ms. cité nº 9320-24, il est désigné sous le titre : *Epistola de sacrosancto sacramento altaris.* — Surius, 13-47 : *Speculum æternæ salutis* (3).

[1] Le ton du premier chapitre, comme aussi certains passages du reste de l'ouvrage, semblent indiquer que la religieuse n'était pas encore complètement décidée à embrasser son état de vie, et justifient l'ajoute du ms. de Von Arnswaldt. Les conseils du second chapitre semblent des réponses aux scrupules proposés par la servante de Dieu.

[2] Ps. XXII, 5.

Il raconte son institution à la dernière cène, il explique la matière et la forme employées par le Christ : la doctrine de la transsubstantiation y est enseignée explicitement. Il montre l'amour immense que le Christ y a déployé en donnant sa chair et son sang comme nourriture à l'homme, cette humanité sainte qu'il allait sacrifier par amour pour lui. L'amour de Dieu pour l'homme ! Ce sujet l'emporte. Il en montre les différentes manifestations dans la création, dans l'incarnation, dans la rédemption, dans l'institution de l'Eucharistie. Il répond aux objections que se faisaient de son temps plusieurs fidèles sur le mode extraordinaire de la présence eucharistique. Puis il passe à la division de ceux qui s'approchent de ce saint sacrement, et partage en sept classes ceux qui sont dignes de le recevoir et ceux qui n'ont pas les conditions nécessaires pour s'en approcher. Enfin, Ruysbroeck traite de la vie contemplative (*bescouwende leven*). Il donne d'abord, sans beaucoup d'ordre [1], un aperçu général de la doctrine qu'il va exposer ; il explique ce qu'il entend par la *vie vivante ou vitale* (*levende leven*) que nous avons en Dieu, *inden beelde der wysheit Gods*, qui est cachée en nous et dans laquelle réside notre suprême béatitude, *dat in ons verborghen is, daer onse overste salicheit in ghelegen is*. Puis il reprend sa matière et expose méthodiquement, dans quatre chapitres différents, la nature de cette vie, la manière de l'exercer (*oefeningen*), son essence (*wesen*) et sa superessence (*overwesen*).

9. *Des sept degrés d'amour* [2]. — L'auteur y compare la vie sainte à un escalier composé de sept marches, au moyen desquelles l'homme peut s'élever à la perfection ou au royaume de Dieu. Le premier degré, c'est la bonne volonté ou, en d'autres termes, la conformité de la volonté de l'homme à celle de Dieu. De cette bonne volonté sort, comme le fruit de

[1] Voir c. 21, p. 225 : *Eñ al en bin ic in die materie niet ordelic voert-ghegaen.*

[2] David, IV, 1-60 : *Van VII trappen inden graet der gheesteliker minnen.* — Surius, 282-302 : *De septem gradibus amoris libellus optimus* (9).

l'arbre qui le produit, la pauvreté volontaire ; c'est là le second degré dans l'amour divin, par lequel l'homme, méprisant tous les biens périssables, se préserve de l'avarice, source et principe de tous les vices. Le troisième degré, c'est la pureté de l'âme et la chasteté du corps. Si l'âme est pure, elle doit dire adieu à tout amour désordonné pour elle-même et les créatures, et n'aimer rien ou personne, sinon pour l'amour de Dieu. La pureté du corps, on l'acquiert et on la conserve en renonçant à tous mauvais désirs, surtout à la paresse, à la gourmandise et à l'impureté. La quatrième marche, c'est l'humilité, accompagnée de ses quatre filles : l'obéissance, la douceur, la patience et l'abandon de la volonté propre. La cinquième, c'est le désir de la gloire et de l'honneur divins. L'auteur distingue trois sortes d'exercices spirituels par lesquels l'homme arrive à ce but ; les uns ont directement Dieu pour objet, comme l'adoration ; d'autres, fruits de la grâce et des bonnes œuvres, l'unissent immédiatement à la volonté de Dieu, comme la prière ; d'autres enfin le conservent uni à la volonté de Dieu, comme l'action de grâces. Les esprits célestes viennent au secours de l'homme, et Dieu lui-même fait sentir sa douce influence à l'âme qui pratique ces œuvres. Le Christ lui montre la double voie des conseils et des préceptes qui mènent à la vie éternelle ; beaucoup de religieux se trompent à ce sujet ; ils pensent qu'ils sont parfaits en vertus, et, de fait, ils se laissent aller aux vices et à leurs mauvais penchants. Il faut y mourir absolument pour pouvoir chanter avec Dieu et les anges la divine mélodie qu'on entend dans le ciel. Après cette digression, l'écrivain revient à son sujet et explique le sixième degré de l'amour : c'est la vie contemplative véritable et parfaite (*een ghewarich scouwende leven*). Pour s'y préparer, l'homme doit avoir Dieu pour but de toutes ses œuvres et s'offrir tout entier à lui. Ainsi, il pourra s'unir amoureusement à l'Être divin et parvenir au septième degré, au point culminant de la perfection, à l'état sublime d'ignorance (*grondeloes niet weten*). L'auteur décrit les deux modes de jouissance (*ghebruken*) qui sont accordés à l'homme arrivé à cet état.

L'ouvrage est, comme on le voit, consacré tout entier aux merveilles de l'amour divin, et il décrit la marche qui y conduit.

Ses données sur l'aide que peuvent fournir aux hommes les hiérarchies des anges sont originales [1] : *Librum de gradibus teutonicum non optarem publicari*, dit Gérard Groot, *nisi quædam in eo, præcipue de hierarchiis angelorum, essent reformata ; quæ aliqualiter ad verba Patrum in latino cum timore reformavi* [2].

10. *Le livre de Rétractation* [3]. — C'est une apologie de la doctrine de Ruysbroeck concernant surtout l'union de l'âme à Dieu. Il avait parlé dans ses ouvrages précédents d'une triple union : l'union médiate (*eninghen overmits middel*), l'union immédiate (*eninghe sonder middel*), l'union plus intime encore (*hoechster enicheit sonder differencie, dat is, sonder onderscheit*), qui peuvent être obtenues sur terre et dans la gloire éternelle. Après avoir protesté, ce qu'il fait déjà dans ses autres écrits, que jamais il n'admet qu'une créature puisse s'élever jusqu'à l'identité avec Dieu, il explique d'abord l'union commune à tous les justes, qui se fait par la grâce d'une part, par l'exercice des vertus, la soumission à l'Église et la mort à tous les vices, d'autre part ; cette union correspond à la prière du Christ : « Père, je veux qu'ils soient où je suis, et voient la » lumière dont vous m'avez environné [4] ».— La seconde union est plus intime ; elle ressemble à l'union du fer et du feu, qui, tout en restant séparés, ne semblent pourtant qu'une seule chose. Ceux qui y sont parvenus se sentent unis à Dieu, selon

[1] IV, p. 25.

[2] Nolte, *Theol. Quart. cit.*, p. 284.

[3] David, VI, 241-269 : *Dat boec der hoechster waerheit.* — Surius, 540-549 : *Libellus eximus Samuelis titulo, qui alias de alta contemplatione, alias de unione dilecti cum dilecto dicitur; et est velut apologia et explanatio quorumdam hujus sanctissimi patris dictorum.* — Le titre *Samuel*, tiré du commencement du livre, paraît le plus ancien. L'édition latine diffère d'un chapitre.

[4] Joan., XVII, 24.

la parole de l'Apôtre : « Celui qui a la charité demeure en Dieu, » et Dieu demeure en lui [1] ». Ils aiment Dieu et se trouvent en sa divine présence, mais ne peuvent pourtant pas voir tout ce qui est en lui; l'âme du Christ elle-même ne pouvait arriver à ce point. — Enfin, la troisième union est plus intime encore, « et Ruysbroeck, dit le frère Gérard, ne pouvant trouver de » mot pour bien exprimer sa pensée, choisit l'expression » *sonder differencie,* quoiqu'elle soit trop élevée pour bien la » rendre [2] ». Cette union rend l'homme un avec le Père, non d'une unité substantielle, mais d'une unité d'amour, de paix et de félicité, suivant la parole du Christ : « Père, faites qu'ils » soient un avec moi, comme vous et moi nous sommes un [3] ».

11. *Le livre des XII Béguines*, ou *de la Contemplation* [4], est, après le Tabernacle, le plus volumineux des écrits de Ruysbroeck. L'ouvrage s'ouvre par une introduction rimée : c'est un dialogue entre douze béguines sur l'amour de Jésus-Christ. Chacune, à tour de rôle, exprime les sentiments d'amour et de louanges dont son cœur déborde pour son céleste fiancé. Puis sont exposées les qualités du véritable amant de Jésus-Christ, les dispositions nécessaires pour la digne réception de l'Eucharistie, la noblesse de ce sacrement et les fruits inépuisables qu'on peut en retirer. Après ce prologue, l'auteur

[1] I Joan., IV, 6.

[2] *Ende ten derden male woude hi setten noch een nare eninghe; mer die en conste hi niet tenen woerde, sonder cyrconlocutie, niet ghenoemen hi en nam dit woert sonder differencie, al waer hem een luttel te hoghe om te utene ende te wordene sine meininghe. Ende daer om hoe vele dat hem te hoghe was, dat verclaert hi met Christus woirden...* Voir David, I, *Voorrede,* p. xiii.

[3] Joan., XVII, 23.

[4] David, V : *Dat boec vanden twaelf Beghinen.* — Surius, 430-524 : *De vera contemplatione opus præclarum, variis divinis institutionibus, eo quod Spiritus Sanctus suggessit, ordine descriptis, exuberans.* — Le titre de David fait allusion au prologue. Les titres des chapitres ne se trouvaient pas dans les mss. flamands; David y a mis les titres de l'édition latine.

s'engage dans son véritable sujet : *la Contemplation.* Il montre les obstacles qu'elle rencontre, les moyens qui y conduisent et en quoi elle consiste. Le sujet devenant trop abstrait pour être traité en vers, il reprend sa prose :

> Nu moetic rimen laten bliven,
> Sal ic scouwen clare beschriven [1].

Il commence par expliquer les conditions requises, et l'état dans lequel doit se trouver l'homme qui veut vaquer à la contemplation avec fruit. Dans la vie contemplative, il distingue quatre actes différents : *Jubilatio*, illumination soudaine (*Raptus?*) produite par un reflet de la lumière divine (*een blic Gods ofte die gheest des Vaders*); *Speculatio*, qui aboutit à la contemplation véritable; enfin, sublime exercice d'amour (*ene verhavene verclaerde oefeninghe in minnen naden liefsten wille Gods*). Quatre modes d'amour subordonnés aboutissent à ce degré supérieur. La part de l'Esprit-Saint dans cette union est exposée; suit l'énumération des six points principaux dans lesquels consiste la connaissance la plus haute de l'homme par rapport à Dieu (9-16). — Telle est la première partie de ce curieux ouvrage, dont l'ordre logique est fort difficile à saisir, et qui répond bien au titre qu'en a donné Surius. La doxologie qui se trouve à la fin du chapitre 16 semble prouver que l'auteur va passer à une seconde partie; cette division est du reste indiquée par l'inscription qui se trouve dans un manuscrit consulté par David [2] : *Hier gaen de XII Beghinen ute;* et, en tête du chapitre suivant : *Hier beghint een onderwys;* elle n'est pourtant pas exigée par la matière, et le titre : *De la Contemplation*, s'applique très bien à tout l'ouvrage.

Cette seconde partie débute par un prologue sur l'union requise entre tous les membres de l'Église, dont se séparent les

[1] P. 20. Malgré cet avertissement, l'auteur a encore mêlé à sa prose des bouts rimés, surtout à la fin des chapitres. Souvent les rimes sont cherchées loin et les vers ne sont pas de bon goût.

[2] Ms. G. Voyez-en la description, III, *Voorrede,* p. XII.

hommes infidèles et pervers. Ce qui constitue la vie sainte (*een heylich salich leven*), c'est l'union de la vie active à la vie contemplative. Or, il en est qui, sans avoir ni l'une ni l'autre, pensent être les plus saints de tous. Parmi ceux-ci, on peut distinguer quatre sortes d'hérétiques professant le panthéisme à divers degrés : ceux qui pèchent contre le Saint-Esprit et sa grâce, contre Dieu le Père et sa toute-puissance, contre Dieu le Fils et son humanité sainte, contre Dieu, l'Écriture sainte, l'Église et les sacrements [1]. Les bons chrétiens, au contraire, aiment Dieu, selon l'Écriture, de tout leur cœur, de toute leur âme, de toutes leurs forces et de tout leur esprit [2]. Ruysbroeck considère ensuite Dieu lui-même, son unité de nature et sa trinité de personnes ; puis la création de l'homme qui, lui, est composé de deux natures : la nature corporelle et la nature spirituelle. Au moyen de celle-ci, il peut s'élever au sommet de la vie mystique, dont les trois voies sont exposées, à la vie contemplative, et voir les raisons pour lesquelles Dieu a créé tout ce qui existe (17-29). Ces trois vies mystiques, qui doivent se trouver dans l'homme pour en faire un parfait disciple du Christ, l'auteur veut les développer en les appliquant à l'univers créé. Le ciel supérieur, emblème de la Trinité, symbolise aussi la vie contemplative. Les deux autres cieux désignent la vie interne et la vie active. Les étoiles fixes et les planètes ont leur influence sur les créatures terrestres : Dieu seul peut nous pousser au bien et nous faire éviter le mal, mais toutes les créatures, spécialement les corps célestes, nous montrent pourtant comment nous devons diriger notre vie ; ils peuvent agir sur les corps, mais n'ont aucune influence sur l'esprit. Après avoir, à propos des deux premières planètes, fait une digression sur le nom de Jésus et sur les fêtes qui se célèbrent en son honneur, digression amenée par la simple doxologie : *welke name si ewelic gheloeft ēn ghebenedyt*, Ruysbroeck reprend son sujet, et explique les différents caractères des

[1] Voir plus haut, p. 151.

[2] Deut., VI, 4, 5. — Marc., XII, 30.

hommes par les planètes et leur conjonction avec les signes du zodiaque. Mais arrivé à Vénus, qui peut coïncider avec le signe de la Balance, il se met à parler de la *balance de la charité divine*.

Il traite de la nature corrompue de l'homme, le conduisant aux vices, des moyens de se préserver du péché et d'obtenir la grâce. Cette grâce est le fruit de l'amour de Dieu pour nous; cet amour et ces bienfaits, tant spirituels que temporels, sont jetés dans une balance; nous devons tâcher, par nos vertus, d'en faire remonter le plateau. Même après avoir péché, l'homme peut se convertir et arriver à la perfection chrétienne. Cette conversion se fait par quatre vertus, expliquées mystiquement sur les quatre saisons de l'année. L'auteur montre les exercices pieux que l'âme peut pratiquer : ces conseils, *optimæ quædam institutiones*, sont exposés en forme de maximes ayant trait surtout à l'humilité [1]. Il distingue ensuite l'esprit (*gheest*) de l'âme raisonnable (*redelike siele*) : l'esprit a deux actes supérieurs, « au-dessus de la raison », dans la vie contemplative; l'âme raisonnable agit dans une sphère moins élevée : naturellement, elle ressemble à la source du paradis, se divisant en quatre fleuves; mais cette image s'applique bien mieux à sa vie surnaturelle : l'Esprit saint est la source d'où découlent dans l'âme les quatre rivières de la grâce divine; elles se résolvent en autant de pratiques de vertu. Suit un tableau fort vif, une comparaison entre l'Église de ce temps et le christianisme au berceau; les conseils évangéliques, la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, sont opposés à la paresse spirituelle, la gourmandise [2] et la luxure, qui régnaient alors partout, même

[1] Exemple topique, p. 134 :

> Die met oetmoede striden yeghen hoverdien
> Dat syn baetseleere in theologien.
> Mer selen sy den stryt verwinnen en Meester werden
> Soe moeten si die hoverdie onder die voete terden.

[2] Le contexte indique clairement (p. 180) que *ghiericheit* doit être entendu dans le sens plus spécial de *gulzigheid*. L'opposition aux conseils semble plutôt exiger : *avarice*.

dans les cloîtres et le clergé. Le Christ a donné à l'homme un magnifique exemple : son vêtement de sang est destiné à ses disciples, qui, comme lui, doivent suivre la voie royale de la croix; sa tunique sans couture est l'emblème de l'union des chrétiens avec Dieu par l'amour (30-65).

Dans une récapitulation, Ruysbroeck revient sur les sujets qu'il a abandonnés : les quatre sources d'où l'Esprit saint fait découler la grâce dans les âmes, la création de l'homme, la voie des préceptes et des conseils, l'influence des planètes; il propose enfin le Christ comme le modèle des religieux, comme le livre dans lequel ils peuvent prier : *Christus selve is onse regule : sijn leven eñ sine lere es onse Ordinarys eñ onse ghemeine Breviarys in alle die werelt* [1] (66-71).

Une troisième partie est intitulée : *Passio Christi in septem distincta horas, cum aliis notatu dignis.* C'est une division des heures canoniales, basée sur la passion du Christ. La nuit de la passion est divisée en quatre *veilles* : pendant la première, le Christ se donne tout entier à Dieu ; il se livre aux valets pour se laisser garrotter, dans la seconde; il se laisse considérer comme blasphémateur, pendant la troisième; il s'abandonne enfin au pouvoir de la foule. Les heures de Matines correspondent à cette nuit sanglante. Les autres heures sont expliquées d'après différents épisodes de la passion, jusqu'aux Complies, qui représentent la sépulture du Christ. L'auteur s'engage dans des détails qui ne rentrent que de loin dans son sujet; il énumère les sept espèces d'hommes qui pèchent contre le Christ; il décrit, avec un pinceau vigoureux, la douloureuse passion du Sauveur, parle de sa paix et de sa résurrection qu'il promet aussi à ceux qui marchent sur ses traces et meurent dans sa grâce (72-fin).

Tel est le plan général de l'ouvrage, et l'ordre que nous avons cru pouvoir y trouver. Cet écrit a son importance et nous renseigne sur la doctrine mystique, comme aussi sur les

[1] P. 208.

connaissances théologiques et scientifiques de Ruysbroeck. Bossuet [1] lui reproche de s'y être jeté « dans de vaines spécu- » lations sur les planètes et leurs enfants, tirées des astro- » logues ». Du temps de l'auteur même, Gérard Groote, qui paraît avoir été chargé de communiquer ce livre à Marguerite de Mekerem et à d'autres, avoue qu'il n'ose pas le faire à cause de ces passages [2]. Il montre les différences qu'il y a entre la manière de Ruysbroeck et celle des astrologues, et ne doute pas que la pensée du vénérable prieur soit juste et inspirée par l'Esprit saint; mais comme ces explications ne sont pas conformes à l'habitude des Pères, « extra modum sanctorum » Patrum exorbitant », comme aussi la traduction latine de ce passage n'est pas exacte, il conseille de retrancher dans la seconde partie ce qui semble moins utile, et de ne publier, en un livre, que la première partie, avec les extraits du reste. — Dans tous les cas, comme nous l'avons vu, Ruysbroeck n'accorde aux astres aucune influence sur la liberté de l'homme.

AUTRES ÉCRITS ATTRIBUÉS A RUYSBROECK.

1. *Le livre des douze vertus* [3]. — L'auteur y traite des différentes vertus que le chrétien doit pratiquer. Il est difficile d'en ramener le nombre à douze; le titre donné est sans doute une allusion aux douze fruits du Saint-Esprit, mentionnés par saint Paul [4], et qu'on avait l'habitude de représenter dans les

[1] Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison. OEuvres.* Éd. de Versailles, 1817, pp. 56 et 57, où il renvoie aux chap. 32 et suivants, 68 de ce livre.

[2] *Theol. Quartalsch.*, l. c.

[3] David, III, 1-119 : *Dat boec vanden twaelf dogheden.* — Surius, 220-251 : *De præcipuis quibusdam virtutibus libellus optimus* (5). — Le titre latin est plus juste.

[4] Gal., V, 22, 23.

mystères du moyen âge; il est d'autant moins juste que ces fruits sont plutôt des actes éminents de vertu [1].

La vertu principale, celle qui doit servir de fondement à toute la vie spirituelle, celle que saint Paul admire surtout dans le Christ, c'est l'humilité; elle peut être pratiquée de deux manières : l'une a pour base la grandeur divine et réside surtout dans la raison [2]; l'autre a son fondement dans la bonté divine, et est inspirée par le sentiment. Si l'on joint ces deux exercices, on peut arriver à un degré plus parfait encore : l'homme, parvenu à ce point, recherche l'humiliation et y trouve ses plus grandes délices [3]. La fille de l'humilité, c'est l'obéissance; l'auteur montre comment elle doit être pratiquée et menée à la perfection [4]; l'abnégation de la volonté propre et la pauvreté d'esprit en découlent naturellement [5], puis la patience dans toutes les adversités qui nous arrivent [6]. Alors on arrive au plus haut degré de la perfection, la conformité parfaite à la volonté de Dieu [7].

Bientôt l'écrivain abandonne son sujet moral pour entrer dans la mystique proprement dite, la vie interne et la vie con-

[1] Cet ouvrage est presque intégralement reproduit dans le livre attribué à Tauler : *D. Joannis Thauleri sublimis et illuminati theologi saluberrimæ ac plane divinæ Institutiones aut doctrinæ, recens inventæ quibus instruimur uti per spiritales exercitationes virtutesque, ad amabilem Dei unionem pertingatur*, édité par Surius : *D. Joannis Thauleri ... opera omnia*. Cologne, 1615, p. 672.

[2] Prologue et chap. 1. Comp. *Institutiones*, chap. 9, p. 693, qui le reproduit à peu près intégralement.

[3] Chap. 2. Comp. *Instit.*, chap. 10, p. 698, it.

[4] Chap. 3 = *Instit.*, chap. 13, p. 711, sauf l'exemple (David, p. 41) qui n'est pas cité.

[5] Chap. 4 = *Instit.*, chap. 14, p. 715.

[6] Chap. 5 = *Instit.*, chap. 15, p. 720, sauf inversion de six lignes.

[7] Toute cette première partie, qui se termine par l'invocation : *God si gheloeft*, semble n'être que la paraphrase de la doctrine expliquée au premier livre des *Noces spirituelles*. L'auteur cite textuellement les définitions des vertus qui s'y trouvent, et il les explique : Comp. David, III, p. 3, et VI, pp. 25 et 26; III, pp. 30 et 31, et VI, p. 27; III, p. 42, et VI, p. 28; III, p. 54, et VI, p. 29.

templative. Il parle de l'*abstraction interne* (*Afgesceidenheyt*) [1]. Pour l'acquérir, il n'est pas suffisant ni nécessaire de fuir les choses extérieures : il faut encore être solitaire d'esprit et de cœur, rejeter toute curiosité par rapport à ce qui arrive en dehors de nous, et ne chercher d'autre compagnie que celle de Dieu, dont la présence accompagnera l'âme même dans les choses extérieures. Mais que doit faire l'homme pour diriger ses œuvres avec la plus grande perfection et trouver Dieu en tout [2]? Cette perfection n'est pas empêchée par les tentations provenant des relations nécessaires, imposées par les œuvres dont on a la direction. Au contraire, ces tentations augmentent plutôt la perfection par le combat qu'on doit livrer contre elles et la victoire qu'on doit remporter : *car le vice ou la vertu dépendent de la volonté* [3]. L'homme doit donc être uniquement en peine de conserver une volonté droite, au moyen de laquelle il peut tout; mais cette volonté sera droite surtout s'il est complètement abandonné à la volonté de Dieu et a laissé là toutes les inclinations propres. Il doit même savoir abandonner pour son devoir les consolations spirituelles, comme cette religieuse de l'hôpital Saint-Jean à Bruxelles, qui, étant un jour favorisée d'une vision du petit Enfant Jésus, l'abandonna pour aller remplir les devoirs de son ministère. Quand elle revint, elle trouva le Christ transformé en jeune homme, et comme elle lui manifestait son naïf étonnement : « Seigneur, que vous êtes grand maintenant! », le Christ lui répondit : « C'est ainsi que j'ai pris en vous plus d'accroisse-» ment, parce que vous m'avez abandonné par amour pour » moi : vous avez abandonné pour ma volonté la consolation » que je vous avais procurée, et vous êtes allée servir un de » mes membres [4] ».

[1] Chap. 6 = *Instit.*, chap. 16, p. 722.

[2] Chap. 7 = *Instit.*, chap. 17, p. 726.

[3] Chap. 8 = *Instit.*, chap. 19, p. 733. Ces paroles rappellent la réponse du prieur aux deux clercs de Paris (voir plus haut, p. 168).

[4] Chap. 9 = *Instit.*, chap. 18, p. 728. Ce fait n'est pas cité dans Tauler à cet endroit, mais il se retrouve dans le *Sermo I in Dominica III post Trinitalis,* ouv. cité, p. 348.

Une volonté si parfaitement conforme à la volonté de Dieu évitera tout mal, aussi bien les péchés véniels que les péchés mortels [1]. Et pour ce qui regarde le mal passé, l'homme s'en humiliera et en aura la contrition. Cette contrition est de deux sortes : la contrition naturelle et la contrition surnaturelle; la première abat l'homme, la seconde l'élève à Dieu et chasse tout désespoir. Il en est qui pensent devoir faire pénitence par de grandes mortifications; sans doute, cette pénitence est agréable à Dieu, mais celle qui Lui plaît davantage, c'est la pénitence du cœur, celle qui Lui soumet entièrement l'homme et l'éloigne de tout ce qui Lui déplaît [2]; il ne faut donc pas que ceux qui ne sont pas capables de faire de rudes mortifications se désespèrent et croient n'être pas agréables à Dieu ; il arrivera souvent qu'un homme de cette espèce, voyant les œuvres de mortification qu'un autre fait, et désirant lui-même en faire autant s'il avait les forces suffisantes, mérite plus par sa charité que l'autre par ses mortifications. Du reste, la vie mortelle de Jésus-Christ doit être imitée plutôt par les mortifications spirituelles que par les mortifications corporelles [3].

2. *Sept lettres très utiles* [4]. — La première de ces lettres est adressée à Marguerite de Meerbeke, clarisse à Bruxelles, à laquelle, nous l'avons vu, ont été dédiés plusieurs ouvrages du prieur. L'auteur fait mention d'une visite qu'il a faite au couvent des clarisses; il console sa fille spirituelle et la prémunit contre les dangers qu'elle peut courir dans la vie du cloître; il s'élève contre les abus qui règnent dans les monastères, et qui proviennent presque toujours de *la volonté propre* : de là naissent les amitiés particulières, les dissensions, les factions *quibus rebus dubium non est ex cœnobio dæmonum regnum effici;*

[1] Chap. 10 = *Instit.*, chap. 20, pp. 734 et 735.

[2] Chap. 11 et 12 = *Instit.*, chap. 20, à la fin, p. 735, qu'il termine du reste en disant : *De hac deifica contritione et pœnitentia, plura superius offendes in priori capite.*

[3] Chap. 13 = *Instit.*, chap. 21, p. 736.

[4] Surius, 524-539 : *Epistolæ septem utilissimæ* (14).

il exhorte la religieuse à être *commune*, soumise envers ses supérieures, affable envers tout le monde; il lui propose les châtiments terribles qu'encourent les religieux qui n'observent pas leur règle et ne mènent pas une vie sainte [1].

La deuxième est la plus importante; elle est adressée à Mathilde, veuve de Jean de Kulenborch. Après un court aperçu dogmatique sur les différentes lois données à l'homme, sur le symbole, les sept dons du Saint-Esprit, le décalogue, les vœux de religion, les préceptes de l'Église, l'incarnation et la mort de Jésus-Christ, l'auteur développe plus amplement la doctrine de l'Église concernant les sept sacrements. Il s'attache spécialement à l'Eucharistie et décrit les fruits que la sainte communion produit en l'homme, dans la vie sensitive, dans l'âme raisonnable, dans l'esprit élevé « au-dessus des exercices » de la raison »; à ce propos il distingue trois modes dans la vie contemplative, et développe les éléments de la vie contemplative suressentielle [2].

La troisième est intitulée : *Tertia ejusdem epistola, scripta tribus nobilibus viris, nempe D. Danieli de Pess, domino de Bongarden, et D. Gobelino de Mede, Coloniæ inclusis apud D. Pantaleonem.* L'auteur exhorte ces reclus à persévérer dans la vie sainte qu'ils ont embrassée; il explique la vie spirituelle en se servant de la parabole de la semence, en comparant le Christ à la perle précieuse, au trésor caché. Il les engage à méditer souvent la passion du Sauveur [3].

La quatrième est destinée à Catherine de Louvain, *Mechliniæ devota virgo;* elle contient une série de conseils pratiques pour la conduite d'une jeune fille pieuse dans le monde.

[1] Comme on le voit, c'est la terminologie de Ruysbroeck. L'auteur oppose *proprietarius* (*eyghenaer*) à *communis* (*ghemeyn*).

[2] Ces divisions et cette terminologie sont encore propres à Ruysbroeck.

[3] L'auteur de la *vie* citée p. 160, note 2 : *Het leven...*, s'appuyant sans doute sur cette lettre, dit, p. 39, que Ruysbroeck les a déterminés à ce pieux dessein. — Nous n'avons pu trouver aucun renseignement sur ces trois personnages; d'après les indications que nous a fournies M. Hansen, archiviste de Cologne, aucun document du temps n'en fait mention.

Les trois dernières lettres sont adressées à différentes dames du monde et leur donnent une direction spirituelle. L'auteur y indique qu'il est religieux. Nous avons trouvé le texte flamand de la dernière au manuscrit 2559-62, page 303, de la bibliothèque de Bourgogne; nous avons aussi découvert, dans ce manuscrit et dans d'autres de la même bibliothèque, des extraits d'écrits portant le nom de Ruysbroeck.

3. Les autres ouvrages attribués à Ruysbroeck sont de moindre importance : c'est *la somme de toute la vie spirituelle* [1], dans laquelle il expose, « d'une manière sobre et élégante, tous les » préceptes et les exercices de la vie sainte [2] »; ce sont *deux chants* [3] « tout à fait spirituels et sublimes », au dire de Surius; c'est, enfin, une *prière très courte, mais très pieuse* [4], qui, à cause de sa simplicité, paraît à Surius avoir été composée dans les débuts de la vie spirituelle de Ruysbroeck.

Que faut-il penser de l'authenticité du dernier livre et des écrits qui suivent? La question est difficile à résoudre. Les catalogues des œuvres de Ruysbroeck faits par Pomerius [5], Valère André [6] et Foppens [7] sur le manuscrit conservé à

[1] Surius, pp. 11 et 12 : *Summa totius vitæ spiritualis* (2).

[2] Idem, *Prolog.*

[3] Idem, pp. 539 et 540 : *Cantiones duæ admodum spirituales* (15). — Ils ont été édités dans une traduction allemande : *Zwei geistlichen Liedern des ehrwürdigen Joh. Rusbroch, übersetzt und bearbeitet von Nicolaus Casseder...* Francf. a/M., 1824.

[4] Idem, pp. 549 et 550 : *Oratio perbrevis, sed pia valde* (17).

[5] Voir plus haut, p. 184.

[6] Valer. Andreas, *Bibl. Belg.* Lov., 1643, p. 555, v° *Joannes de Ruysb.*

[7] Foppens, *Bibl. Belg.* Bruxelles, 1739, II, p. 720. Voir aussi Sweertius, *Athenæ Belgicæ*, p. 463. — Le livre n'est pas cité davantage dans les catalogues de Trithemius (*Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*, 1531, et *Annales Hirsaugienses*, 1690, II, 297), mais l'abbé de Spanheim ne cite que quelques ouvrages de Ruysbroeck, et il ajoute : *Et quædam alia* ou *et alia quæ nondum vidimus*. Il est, du reste, assez mal renseigné : c'est ainsi qu'il attribue à Ruysbroeck : *De profectu religiosorum lib. 1.* Ce sont les deux traités de David d'Augsbourg : *De interioris hominis*

Groenendael concordent absolument et ne mentionnent que les onze premiers écrits : si Foppens mentionne en sixième lieu : *De normâ bonæ ac religiosæ vitæ,* c'est qu'il a pris pour titre d'un ouvrage séparé ce qui n'est que l'explication d'un titre précédent : *De VII seris sive custodiis : De normâ bonæ ac religiosæ vitæ* [1].

De plus, pour le livre *des douze vertus,* le doute existait déjà du temps de Surius, puisqu'il dit, semblant répondre aux objections : « Cujus author ipse haud dubio est, ut certis » probari potest argumentis [2] ». On ajoute que le livre s'occupe d'un sujet plutôt moral que mystique, renferme un grand nombre de citations, contrairement à l'habitude de Ruysbroeck, et présente de grandes analogies avec les écrits des mystiques allemands, et surtout de Tauler [3]. Pour les autres écrits, n'existant qu'en latin, on croit y voir une contradiction à l'assertion de Jean de Scoenhoven que nous avons citée plus haut.

Nous ne décidons pas la question, mais nous pensons que ces preuves ne suffisent pas pour nier l'authenticité des écrits. Les arguments externes sont purement négatifs, et nous pouvons leur opposer des témoignages positifs. Parmi les œuvres de Gérard Groot, nous trouvons une traduction ou un commentaire *in librum de XII^cim virtutibus* de Ruysbroeck [4]; le pro-

reformatione et *De septem processibus religiosi,* traduits en flamand et réunis sous un titre commun : *Boec de prof. rel.* Voir Von Arnswaldt, p. xxxiii. — Les catalogues de Bellarmin, *De script. eccl.*, 1663, p. 366, et de Paquot, *Mémoires,* Louvain, 1765, I, 53, sont faits sur la liste de Surius.

[1] Voir Valer. Andreas, *loc. cit.*

[2] *Interpretis ad lectorem admonitio.*

[3] Voir Böhringer, *ouv. cité,* p. 456. A cause de ces ressemblances, il exprime l'hypothèse que ce pourrait être une compilation faite par un disciple de Ruysbroeck, par exemple le « bon cuisinier ». — Denifle, *Tauler's bekehrung,* p. 5.

[4] Paquot, *Mémoires...* Louvain, 1765, I, p. 421. — Foppens, *ouv. cité,* I, 355. Chose étonnante, ces deux auteurs, qui citent la traduction, ne citent pas l'ouvrage parmi les écrits de Ruysbroeck. — Thomas a Kempis, *Chron. Mont. S. Agn.*, p. 150, ne cite pas cette traduction.

logue du frère Gérard d'Hérinnes indique cet ouvrage, qui, du reste, est contenu dans le manuscrit de 1461 [1] ; enfin Surius se montre généralement bon critique, et quoiqu'il n'ait pas exposé ses preuves, son sentiment a une certaine autorité. — Les *lettres* sont citées par Thomas à Kempis [2], qui pourtant, lui aussi, ne connaît que onze livres : *Sunt undecim libri quos, tam in religione quam ante religionis ingressum, proficue dictavit, et, ne imperfectus sit numerus, epistolarum liber duodenarium adimplet.* D'après Paquot [3], un manuscrit en était conservé à l'abbaye de Château-Landon.

Le sujet traité dans le livre *des douze vertus* est un sujet moral, sans doute, mais il appartient à la première voie de perfection admise par le mystique [4]; les premières pages semblent même être une explication plus développée de la *sortie de l'âme*, décrite dans le premier livre des *Noces spirituelles;* du reste, nous l'avons vu, l'auteur y entre aussi dans des détails concernant la vie interne et contemplative. — Si, de ce que les chapitres IX à XXI des *Institutions divines*, attribuées à Tauler, sont contenus dans le livre *des douze vertus,* on pouvait conclure à la supposition de ce dernier écrit, ne faudrait-il pas aussi nier l'authenticité du *Calculus*, puisque le chapitre XXVII des mêmes *Institutions* en est tiré [5]? Et le livre

[1] David, I, *Voorrede,* p. xvi; III, p. ix. Ce ms. (D) est le seul que David ait eu à sa disposition pour la publication de cet écrit, du moins dans son entier. L'ouvrage ne se trouve pas dans la collection, d'ailleurs très complète, du ms. G, datant de 1480, qui pourtant a été copié sur le ms. de Gérard. — D'après les indications qui nous ont été transmises par M. Fideman, conservateur des manuscrits à la bibliothèque de La Haye, il est attribué à Ruysbroeck et intégralement reproduit dans les mss. K, 34, 36 (excepté la fin), 52, et O, 20, de cette bibliothèque. — Voir p. 189.

[2] Thomas a Kempis, *Chronicon montis S. Agnetis,* p. 147.

[3] Paquot, *Mémoires...*, I, p. 54.

[4] Van Otterloo, *ouv. cité,* pp. 152 et 153. — Voir plus haut.

[5] Comp. David, VI, 195 et 196, et *Inst., ouv. cité,* p. 751. — Voir Schmidt, *Études sur le Mysticisme allemand au XIV^e siècle,* dans les *Mémoires de l'Académie royale des sciences mor. et pol. de l'Inst. de*

des *Quatre Tentations*, reproduit intégralement dans un sermon de Tauler [1], pourrait-il être encore attribué à Ruysbroeck? Enfin, il est vrai que les citations qui se trouvent dans le livre *des douze vertus* ne se retrouvent pas aussi fréquemment dans les autres écrits de Ruysbroeck; mais il est à remarquer aussi que les textes cités sont empruntés surtout à saint Bernard [2], à saint Grégoire [3] et à saint Augustin [4], les auteurs mystiques préférés du prieur [5].

Quant aux autres écrits, si l'original flamand n'en a pas été retrouvé, ce n'est pas un motif pour en nier l'authenticité.

Cette controverse n'a, du reste, pas autant d'importance qu'elle paraît en avoir au premier abord. Aucune des solutions ne résout définitivement la question de l'influence que Ruysbroeck a exercée sur Tauler et les mystiques d'outre-Rhin; des relations ont existé entre eux, nous n'en doutons pas, mais, comme nous l'avons dit, l'influence a été réciproque, et il est probable que Ruysbroeck l'a ressentie plutôt qu'exercée.

CHAPITRE III.

LA DOCTRINE DE RUYSBROECK.

La doctrine de Ruysbroeck repose sur les relations qui existent entre l'homme et la Divinité; sa mystique, comme celle des contemporains allemands, se base tout entière sur

France, Paris, 1847, II. *Savants étrangers,* pp. 439 et 440. — C'est plutôt le livre des *Institutions divines* qui n'est qu'une compilation de passages de Ruysbroeck, Tauler, Suso, Eckhart.

[1] Comp. David, IV, 269, et Tauler, *ouv. cité*, p. 134 : *Sermo I in Dominica I Quadragesimæ.*

[2] Voir pp. 3, 14, 43.

[3] Voir pp. 2, 17, 26, 49.

[4] Voir pp. 19, 35, 110.

[5] Ruysbroeck leur emprunte souvent des doctrines, mais les cite rarement. Nous avons trouvé, dans les autres écrits, des citations de saint Bernard, V, p. 62, VI, pp. 232 et 255; de saint Grégoire, II, p. 15; de saint Augustin, II, p. 12.

l'Être divin : c'est toujours de Dieu qu'il part, c'est toujours à Lui qu'il revient.

Le concept qu'il s'en forme est exposé dans presque tous ses écrits, mais, le plus souvent, d'une manière partielle seulement, ce qui pourrait en fausser parfois la portée [1]. L'*essence* divine (*wesentheit*) est une unité simple, sans mode aucun, « sans temps ni espace, sans avant ni après, sans désir ni avoir, » sans lumières ni ténèbres ». C'est le « maintenant perpé- » tuel », c'est « l'Être superessentiel de tout ce qui existe », c'est l'Être pur. Considérée comme telle, cette essence est immuable dans sa simplicité et trouve en elle-même son repos et sa félicité absolue. Son *existence* est connue par la raison et manifestée par l'Écriture, mais sa *quiddité* (*watheit*) échappe à tout regard humain. C'est « un abîme sans fond », c'est « un » désert sauvage », dont nul ne peut sonder la profondeur ou mesurer l'étendue. L'homme animé par la charité et illuminé par les splendeurs de la grâce peut seul pénétrer dans ces mystères, mais il se trouve impuissant à les exprimer par parole ou par similitude. Dieu est l'inconnaissable et l'imprédicable.

Mais cette essence, éternelle et immuable, est à la fois le principe des actes divers : connaître, vouloir, aimer, qui n'en diffèrent pas et jouissent de la même éternité. Ce principe fécond, c'est la nature divine (*nature*), nature qui ne diffère pas de l'essence et qui, dans sa fécondité, produit toutes choses.

Cette nature, une en elle-même, est féconde dans la Trinité; les *relations* (*wederdraghinge*) qui constituent les propriétés personnelles sont différentes *réellement* (*na dinghen*), et de toute éternité. De toute éternité le Père engendre le Fils et est le « principe essentiel, personnel », quoique consubstantiel aux autres personnes. Le Fils, engendré par lui, est la sagesse éternelle, image incréée et personnelle du Père. Le Saint-Esprit est l'amour éternel, procédant à la fois du Père et du Fils. Ces trois personnes ne forment pourtant qu'un seul Dieu, parce

[1] Voir surtout V, pp. 74-82; VI, pp. 187-192.

qu'il y a unité de nature : celle-ci est le *soutien* (*onthout*) vivant des personnes, qui n'en diffèrent pas réellement, mais par raison seulement (*niet na dinghen, mer na redenen*). — Cette *circuminsessio*, ce processus de sortie et de retour, sert à Ruysbroeck de modèle dans toutes ses contemplations. Quand il parle des propriétés de la Divinité, il les divise de la même manière (*uutvloyende ēn intreckende*) [1] ; c'est sur ce cadre qu'il développe ses théories philosophiques et mystiques.

La création de l'univers en est un exemple : Dieu, par un acte de sa libre volonté, a produit le monde de rien (*van nieute*) [2], et il l'a fait pour manifester ses divins attributs : sa toute-puissance, sa sagesse et sa bonté [3]. Il a créé les trois cieux et la terre avec les quatre éléments qui la composent, et c'est là le « royaume extérieur et sensible de Dieu », dont l'homme doit se servir pour s'élever à Lui. Car l'homme est le roi de la création, et c'est à lui que l'univers tout entier doit obéir [4]. Cette création s'est faite dans le temps, mais l'univers et l'homme spécialement ont une existence et une vie éternelles, dans l'essence immuable de Dieu, dans les *raisons vivantes* (*in levenden redenen*) que Dieu connaît en lui-même, de toute éternité, comme différentes de lui-même, et qui pourtant ne sont pas autres, à proprement parler, puisque tout ce qui est en Dieu est Dieu [5]. C'est ce qu'exprime saint Jean quand il dit : « Tout ce qui a été fait était vie en lui [6] », c'est-à-dire

[1] Voir I, pp. 126 et suivantes.

[2] V, p. 78.

[3] IV, p. 127. C'est l'expression des Pères : *Pater creavit per Filium in Spirit. Sanct.* — Voir S. Thomas d'Aquin, *S. T.*, 1, q. 39, a. 8, ad 4.

[4] IV, p. 135, III, p. 5.

[5] VI, p. 187. Comp. Anselme, *Monol*, 9 : ... *Ea quæ facta sunt ex nihilo, non nihil fuisse antequam fierent quantum ad rationem faciendi per quam et secundum quam fierent.*

[6] III, p. 210. C'est l'interprétation que donne saint Augustin, tr. I, 16, 17, du texte de l'évangile de saint Jean, I, 3, 4. D'après la ponctuation de la Vulgate, le sens est : « En lui était la vie ».

dans le Verbe, la sagesse incréée du Père, le modèle sur lequel s'est faite toute la création.

L'homme surtout a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu : à son image (*beelde*), pour qu'il soit capable de devenir un avec Lui par l'amour; à sa ressemblance (*ghelike*), pour qu'il reçoive sa grâce et Lui devienne semblable en mérites et en vertus [1]. Il a été créé pour pouvoir occuper la place dont les mauvais anges avaient été déchus [2]. Il est doué d'une nature double : le corps, composé des quatre éléments, n'est qu'un instrument ne pouvant rien par lui-même, appartenant au temps et, par conséquent, mortel; le principe spirituel est inépuisable, semblable à Dieu, quoique moindre que lui [3]. Ruysbroeck divise ce principe spirituel en *esprit* et *âme*, ne formant ensemble qu'une vie, mais différents en tant que l'âme (*siel*) est le principe informant de l'homme, ramenant à l'unité ses forces inférieures, et l'esprit (*gheest*), le principe unissant les forces supérieures entre elles et en Dieu [4]. L'*âme* a quatre *puissances inférieures* (*nederste crachten*) : la puissance irascible (*tornighe*) et la puissance concupiscible (*begeerlike*), qui, lorsqu'elles ne sont pas ornées de vertus, sont purement animales; puis, la rationabilité (*redelicheit*), qui distingue l'homme des bêtes, et le libre arbitre (*vriheit des willen*) [5]. L'*esprit* a trois

[1] III, p. 5. Ce point est expliqué surtout à propos du don de conseil dans le *Rike der ghelieven*, IV, p. 200, sqq. Cette explication revient dans les autres écrits quand il s'agit de la vie contemplative, III, p. 207; VI, p. 144, etc.

[2] IV, pp. 127, 129.

[3] V, p. 78.

[4] *Ibid*, pp. 136 et suivantes.

[5] Voir le premier livre des *Noces spirituelles*, qui parle de l'ornementation de ces facultés; VI surtout, pp. 42 et suivantes, où il explique le royaume de l'âme; IV, pp. 139, 140, où il expose la *voie de la lumière naturelle*. — Il est à remarquer que ces données psychologiques sont toujours en connexion avec les théories mystiques que Ruysbroeck veut systématiser. Ces *forces inférieures* ne doivent pas être entendues dans le sens des *forces sensibles* ou *sensitives*, mais de *forces ayant rapport à l'action*. Ruysbroeck connaît aussi les *forces sensitives* (*ghevoellike crach-*

puissances supérieures (*overste crachten*) : la mémoire (*memorie* ou *ghedachte*), l'entendement (*verstennisse*) et la volonté (*wille*). Comme reflet de la Trinité, la substance de l'âme a trois *propriétés* (*III eyghenscape, die een sijn inder naturen*) correspondant à ces facultés : la nudité essentielle et dégagée de toute forme (*onghebeelde weselike bloetheit*), nous rendant semblables au Père; la raison supérieure (*overste redene*), où nous recevons l'éternelle vérité, le Fils; enfin, l'étincelle de l'âme (*vonke der sielen*) ou la syntérèse, tendance naturelle nous portant au bien en général et nous unissant dans l'amour du Saint-Esprit avec Dieu [1]. Ces forces différentes s'unissent dans *une triple unité :* l'unité des forces inférieures et des cinq sens dans l'âme, dans le cœur qui est la source de toute la vie corporelle; l'unité des forces supérieures dans l'esprit, par-dessus toute sensibilité; l'unité des mêmes forces et de la substance de l'âme en Dieu. La première est sensible et animale, la seconde est raisonnable et spirituelle, la troisième est essentielle et nous conserve dans l'Être. Ces trois unités sont naturelles à tous les hommes; elles constituent la substance pure, le fond vital de l'âme, un miroir vivant qui, tourné vers la Divinité, doit constamment en refléter l'image [2]. Cette image est obscurcie chez le pécheur, à cause de l'énormité de ses crimes [3]; mais dans l'homme juste, les trois unités sont possédées plus intimement et d'une façon surnaturelle : la première est ornée des vertus cardinales, la seconde reçoit les vertus théologales, enfin, dans la troisième, on se repose, par-dessus tout, en Dieu.

L'homme est, grâce à cette image, apte à retourner vers la

ten : VI, p. 65); il distingue cinq sens extérieurs et cinq sens internes (I, p. 94. Cfr. IV, p. 239; V, p. 137); il détermine leur objet (IV, p. 188). parle spécialement de l'imagination, à laquelle il accorde une grande puissance (VI, p. 124) et dont il indique le rôle différent de celui de l'intelligence (VI, p. 82).

[1] III, pp. 167, 168; comp. VI, p. 8.

[2] VI, pp. 55 et suivantes.

[3] III, p. 168.

Divinité [1] ; car « toute nature raisonnable recherche à bon » droit son origine, et l'abîme de la nature divine appelle un » autre abîme ». Dieu est descendu vers l'homme par la création, l'incarnation de son divin Fils, la rédemption de l'esclavage du démon, l'institution de la sainte Eucharistie et des autres sacrements [2]; il faut que l'homme retourne à la Divinité, son principe, par la vie bien ordonnée, l'imitation de Jésus-Christ, la fuite des péchés, le bon usage des sacrements, des dons du Saint-Esprit et des grâces que celui-ci répand dans nos âmes.

Mais ce retour à Dieu ne se fait pas nécessairement comme pour tout le reste de la création ; l'homme est doué de liberté; pour faire son salut, il faut qu'il le veuille absolument [3]. Créé innocent et libre, l'homme a, par un acte de sa volonté, perdu sa noblesse primitive, mais il a conservé sa liberté et l'excellence de sa volonté [4]; nul ne peut le contraindre, ni le démon avec ses assauts, ni les planètes avec leur influence sur les corps sublunaires ; s'il veut, aidé par la grâce divine, il peut retourner à son principe [5].

Voyons comment s'opère ce retour : c'est ici que commence, à proprement parler, son système mystique. La vie mystique est, selon Ruysbroeck, comme une échelle qu'il faut monter, échelon par échelon, pour arriver à l'Être divin [6]; ou plutôt c'est un arbre qui prend ses racines dans la terre et porte jusqu'au haut des cieux sa cime élancée, s'élevant toujours plus haut et poussant de plus en plus ses racines en terre pour en recueillir les sucs nourriciers [7]; car les exercices de cette vie doivent être pratiqués toujours, et celui qui est arrivé à un degré

[1] I, p. 128.
[2] III, p. 164.
[3] VI, p. 5 : *Die keren wilt, hi mach bekeren.*
[4] VI, p. 2.
[5] V, pp. 194 et suiv., sur les planètes.
[6] La comparaison de l'échelle est habituelle aux mystiques. Voir IV, p. 1 : tout le *Traité des sept degrés.*
[7] Voir Van Otterloo, *ouv. cité,* p. 208.

plus élevé ne doit pas pour cela négliger les exercices de piété qu'il pratiquait auparavant [1].

Ruysbroeck divise ces degrés de différentes manières; il les explique souvent sur les dons du Saint-Esprit [2], mais il se sert surtout de la distinction en trois vies : la vie active, la vie interne et la vie contemplative [3].

I. La vie active.

(Beghinnende, werkende leven.)

La vie active consiste à s'approcher de Dieu par la pratique des œuvres extérieures, par la mort aux péchés et la vie aux vertus. Au début de cette vie, il y a des conditions absolument nécessaires pour celui qui veut faire les ascensions de la vertu : il faut voir le chemin qu'on doit parcourir. Or, pour toute vision matérielle, trois conditions sont requises : l'air comme milieu interposé, la volonté d'ouvrir les yeux pour regarder, et, enfin, l'organe, l'œil bien disposé. Ainsi en est-il pour cette vision surnaturelle du Christ, avec cette grande différence, qu'ici tout dépend immédiatement de Dieu. Dieu, dans les trésors de sa miséricorde, prépare à tout le monde une grâce à laquelle l'homme n'a aucun droit (*vore gaende gracie*). Il a pour cela mille moyens, tant extérieurs qu'intérieurs. L'homme ne correspond pas toujours à ces avances; le rameau divin est toujours présenté, mais n'est pas toujours enté sur l'arbre de son libre arbitre. Si l'homme y correspond, Dieu lui donne une grâce spéciale, le rendant agréable à Lui (*die den mensche Gode bevalleec maect, daermen in verdient ewich leven*), grâce d'illumination et d'inspiration. Sous cette influence divine, l'âme se tourne vers Dieu et est animée de la divine charité. Cette conversion à Dieu est accompagnée de l'aversion de tout

[1] VI, p. 252.

[2] Dans trois ouvrages, comme nous l'avons vu.

[3] Nous suivrons, à moins d'indication contraire, les trois livres des *Noces spirituelles*.

ce qui en sépare, et surtout du péché mortel, et ainsi l'organe se trouve bien disposé, la conscience est pure de toute tâche qui pourrait offenser Dieu. Voilà la condition nécessairement requise pour entrer dans les voies de la perfection, et qui suffit à elle seule, si le temps manque pour faire les pas ultérieurs [1]. — Le péché, pour Ruysbroeck, c'est la libre volition du mal [2].

Entrons dans la vie active elle-même et les exercices qu'elle comporte : les vertus qui doivent être pratiquées dans ce stade nous sont admirablement exposées dans un exemple vivant, dans le Christ; ce sont les trois vertus fondamentales : l'humilité, que le Christ a pratiquée comme Dieu en se faisant homme et en prenant naissance dans le sein d'une pauvre vierge; comme homme, dans toutes les étapes de sa vie; sa charité immense pour nous, qui s'est démontrée de toutes manières ; la patience dont sa passion a été le plus parfait modèle. — Là, du reste, ne se borne pas la mission du Christ. Ruysbroeck nous le montre comme rédempteur de l'homme, comme vainqueur de Satan, l'ennemi de nos âmes, comme offrande infinie présentée au Père éternel; il distingue en lui les deux natures et propose l'enseignement de l'Église catholique [3].

[1] I, p. 3.

[2] III, p. 84. Voir V, p. 63, sur le néant du péché. Il interprète dans ce sens le texte de saint Jean, I, 3 : *Et sine ipso factum est nihil : Mer niet der sonden is sonder Gode ghemaect.* — Voir Odon de Cambrai et Rupert.

[3] Voir III, pp. 138, 169, 220, 222; V, pp. 150, 222, 257; VI, pp. 3, etc. — On ne peut donc pas, sous ce rapport, faire une opposition entre la doctrine de Ruysbroeck et celle des mystiques précédents, ni dire, avec Altmeyer (*Les Précurseurs de la Réforme,* I, p. 114), que « la mystique de Ruys- » broeck n'a rien de déterminé, de positif pour l'idée de la rédemption » et de l'expiation ». Au contraire, la rédemption est un élément du système de Ruysbroeck; le Christ-Rédempteur *ramène* l'homme à la liberté des enfants de Dieu. Deux des principaux ouvrages de Ruysbroeck commencent par montrer le rôle de la rédemption dans son système mystique. Voir *Chierheit der gheesteleker brulocht. Prologhe,* VI, p. 1, et *Rike der ghelieven,* c. 2, IV, p. 129. — Comp. avec la doctrine de Hugues de Saint-Victor.

Par ses mérites, le Christ nous a obtenu la grâce et les canaux de la grâce, les sacrements; sous l'effet de cette grâce qui n'est plus, cette fois, une grâce de conversion, mais de perfection, l'âme fidèle s'élance à l'encontre de son céleste époux; elle doit *sortir* vers Dieu, par la charité qu'engendre la considération de l'amour du Saint-Esprit; vers le prochain, par la justice qu'engendre la considération de la sagesse du Fils; vers elle-même, par l'humilité qu'engendre la considération de la majesté du Père. L'humilité, voilà le fondement premier, mais plutôt négatif, qui doit être mis à la base de l'édifice spirituel. Quand une âme est descendue en elle-même par l'exercice de cette vertu, elle devient comme une vallée splendide, éclairée par le soleil de la grâce divine, fécondée par la charité et portant des fruits abondants de salut. L'humilité se manifeste par l'obéissance, vertu générale qui nous dispose à toutes les bonnes œuvres, et dont les religieux surtout doivent faire le plus grand cas; l'abdication de la volonté propre suit naturellement, ainsi que la patience, puisque celle-ci n'est, en somme, qu'une complète résignation à la volonté de Dieu et du prochain. L'homme ainsi résigné doit être doux et rempli de piété; son cœur est un vase profond, rempli d'une huile précieuse et bienfaisante, qui s'épanche et guérit toutes les infirmités; il est compatissant pour tout le monde: pour le Christ souffrant sur la croix, pour les hommes, ses membres vivants, pour leurs nécessités corporelles et spirituelles; qu'il soit riche ou pauvre, il les secourt avec libéralité. Suivent la diligence spirituelle, cette dévotion qui consiste dans le désir ardent de toutes les vertus; la tempérance et la sobriété : sobriété spirituelle dans la pénétration des mystères divins; sobriété corporelle, pour les appétits de l'homme, pour toute sa manière de vivre. Cette sobriété engendre la chasteté : pureté de l'esprit toujours dirigé vers Dieu, pureté du cœur, pureté du corps. L'homme doué de ces différentes perfections est arrivé à la véritable justice, mais il a trois ennemis dont les armes sont terribles et qu'il doit combatre à outrance : ce sont le démon, le monde et la chair. L'homme qui veut acquérir et

conserver ces vertus doit faire de son âme une place forte, inexpugnable par l'ennemi : la reine doit en être la volonté, libre par la nature et plus libre encore par la grâce; elle a la couronne immortelle de la charité et reçoit toute sa force de son suzerain, le Maître des maîtres, Dieu lui-même. Elle doit être vêtue du manteau de la force, avoir pour conseillers la science et la discrétion, pour juge la justice elle-même, et tenir sous sa domination son peuple tout entier, c'est-à-dire toutes les puissances de l'âme. Ces différentes vertus sont opposées aux sept péchés capitaux; c'est pour elles que le Christ a promis des béatitudes spéciales.

Et ce n'est pas tout : la vie active, pour être au bas de l'échelle, n'en est pas moins une vie mystique, et elle trouve déjà sa consommation dans l'union avec Dieu; cette union consiste à se proposer Dieu comme fin en toutes choses, à n'aimer rien autant que lui, à se reposer en lui au-dessus de toute créature, au-dessus même de toute consolation spirituelle qu'il peut nous accorder. Mais la connaissance qu'on en a n'est pas parfaite; elle consiste dans l'aveu que Dieu est incompréhensible, et se base uniquement sur la foi. Il faut monter, comme Zachée, sur cet arbre divin qui, ayant ses racines dans la divinité, croît et descend vers la terre [1].

Tel est le premier stade de la perfection chrétienne; tel est l'état du *fidèle serviteur de Dieu*, qui, à la différence du *mercenaire*, recherche tout pour lui et place en lui tout son espoir [2].

II. La vie intérieure.

(Ynnighe, verhavene, begheerlike leven.)

Mais ces *fidèles serviteurs de Dieu* peuvent s'élever à la dignité d'*amis intimes* [3], ils peuvent entrer dans la vie intérieure, élevée, affective, et c'est là le second degré de la perfection. Les

[1] Premier livre des *Noces spirituelles*, VI, pp. 1-51.
[2] VI, pp. 207 et suivantes.
[3] VI, pp. 210 et suivantes.

différentes divisions correspondent à celles du degré inférieur, mais sont élevées à une plus haute puissance.

Trois conditions sont ici nécessaires encore : de la part de Dieu, une impulsion plus puissante de la grâce, qui, placée dans l'âme comme une lumière dans un vase translucide, l'illumine de toutes parts ; du côté de l'homme, un recueillement absolu, la réunion de toutes les forces dans l'unité de l'esprit, l'affranchissement de l'âme de toute image étrangère et le renoncement volontaire à l'affection pour tout ce qui est créature. Celui qui a rempli ces conditions a déjà le fondement et le commencement de la vie intérieure ; il peut voir le Christ venant à lui et se manifestant de différentes manières.

A. La *marche* que l'homme doit suivre dans cette voie et les merveilles qui s'opèrent en lui ont rapport aux différentes facultés de l'homme, distinguées par Ruysbroeck : les facultés inférieures, les facultés supérieures et enfin les propriétés et l'unité de l'âme. Au fur et à mesure qu'on y avance, la part de l'homme diminue et l'action de Dieu augmente en intensité.

1° Le divin Époux vient d'abord visiter l'âme jusque dans ses *forces inférieures* ; il y excite une impulsion sensible et puissante, qui pousse l'homme à l'union avec Dieu :

a) Ce soleil éternel, placé au sommet de l'âme, illumine, échauffe les forces sensitives et le cœur, pourvu que lui-même soit élevé vers la montagne et tourné vers Dieu : il y excite un feu divin qui l'embrase et l'unit à Lui. L'unité de cœur (*enicheit des herten*) est engendrée par cette flamme unifiante de la charité ; la ferveur recueillie, l'intimité (*ynnicheit*) en est la suite. L'amour sensible (*ghevoellike liefde*) pour Dieu, renonçant au plaisir créé, la dévotion envers Dieu (*devocie te Gode*), qui seule peut montrer la voie du salut, ornent successivement l'âme. Celle-ci se sent alors pleine de reconnaissance (*danchlicheit*) ; elle rend à Dieu des actions de grâces qui doivent être éternelles, pour les bienfaits innombrables et éminents dont Dieu l'a gratifiée ; mais en même temps elle est saisie de douleur (*tweerhande wee van herten ēn pine inder begheerten*) à la pensée qu'elle ne peut satisfaire à ses obliga-

tions envers Dieu et qu'elle ne fait pas des progrès suffisants dans la vertu. Comme le feu fait bouillir l'eau, ainsi l'Esprit-Saint élève constamment les forces sensitives vers le ciel, mais celles-ci retombent de leur propre poids, en sorte qu'il faut admirer les opérations divines et déplorer la faiblesse humaine, qui n'y correspond pas. C'est le *printemps* de la vie spirituelle ;

b) Le soleil acquiert bientôt plus de force : il attire à lui l'humidité de la terre, la fait retomber en pluies et en rosées bienfaisantes, et fait pousser et fleurir tout ce qui la recouvre. L'âme, soumise de plus en plus à la douce influence du Christ, reçoit, elle aussi, une pluie de consolations intérieures qui provoque la floraison et l'épanouissement des vertus. Une chaste volupté (*weldicheit der* (sic) *herten ende der ghevoelliker crachten*), plus grande que tous les plaisirs de la terre, remplit le cœur et le fait déborder ; elle se change en une sorte d'ivresse spirituelle (*gheestelike dronkenheit*) qui se trahit tantôt par des bonds bizarres, tantôt par des chants, tantôt par des larmes et des frémissements, tantôt par des cris, tantôt aussi par un profond silence. Le cœur est près d'éclater à cause de l'abondance des dons célestes. L'homme qui est dans cet état sent que Dieu est tout entier à lui, il est surpris que tout le monde ne soit pas spirituel ; mais il doit se recueillir dans l'humilité et attribuer à Dieu toutes les merveilles qui s'opèrent en lui. A peine aux premiers degrés de la vie spirituelle, il ne peut pas encore être éprouvé par de rudes tentations, mais souvent il rencontre les brouillards ou les frimas de l'amour-propre et de la vanité ; parfois aussi il ressent de fausses consolations spirituelles, que produit en lui le démon. Comme l'abeille diligente, il peut voler de fleur en fleur pour goûter ces délices spirituelles, mais toujours il doit remonter à Dieu et se tenir en union avec Lui ;

c) Le soleil a acquis toute sa force : il dessèche les sucs nourriciers de la terre ; il fait arriver les fruits à la complète maturité. Le Christ appelle à Lui le cœur, l'affection et toutes les forces sensibles ; il veut que l'homme se repose en Lui-

même, au-dessus de toute consolation spirituelle. Alors naît dans l'âme une blessure d'amour (*quetsure van minnen*) qui procure la plus grande joie, mais en même temps aussi la plus grande tristesse. Le Christ répète son appel divin : le désir ardent d'y répondre et l'impuissance du cœur à le faire provoquent une espèce de langueur spirituelle (*gheestelike quale*), une fiévreuse et amoureuse impatience (*hore woet* [1] *van minnen eñ onghedueriche it*), qui, du reste, est un gage certain de guérison. — Le soleil éternel augmente encore en intensité; le désir de l'âme, son amour pour le céleste fiancé devient insupportable : il épuise le corps qui, pourtant, n'est pas soumis aux mortifications. Rien, pas même les plus grandes consolations spirituelles ne peuvent l'apaiser; car, sous l'influence de cet amour, divers phénomènes merveilleux se produisent : les uns sont ravis en extase; ils sont transportés au-dessus des sens et voient des choses qu'ils ne sauraient exprimer (*Raptus*); d'autres, sans être ainsi en quelque sorte élevés au-dessus d'eux-mêmes, ont des visions intellectuelles ou imaginatives, ou entendent des paroles prophétiques; d'autres se voient entourés d'une lumière subite et flamboyante qui les éblouit : parfois cette lumière produit en eux une telle joie, qu'ils ne peuvent la supporter et se répandent en exclamations de bonheur; d'autres, enfin, ont des songes qui leur annoncent l'avenir. Or, deux périls surtout sont à craindre dans cet état : la force de l'amour peut dessécher et exténuer le corps, comme nous l'avons dit, et il faut éviter cela; car s'il est vrai que ceux qui meurent ainsi ont une fin bienheureuse, il vaut mieux pourtant que l'arbre bon continue à donner de bons fruits. Ensuite le démon, dans son art infernal, peut aussi faire des révélations et mêler habilement la vérité avec le mensonge. Les plus expérimentés seuls ne seront pas trompés; les autres doivent être prudents et circonspects. Ils doivent imiter l'exemple de la fourmi, agir comme

[1] Voir DAVID, VI, p. 80, l'explication de ce mot. G. Groot traduit : *Furor et impatientia amoris* (ms. de Liège).

elle avec discernement, ne pas choisir la mort, mais faire des provisions de vertus et soupirer toujours après la venue de leur bien-aimé; à la longue, ils acquerront des ailes comme la fourmi, et pourront s'élever à Dieu;

d) Enfin le soleil, après avoir atteint le plus haut point, commence à perdre ses ardeurs; son activité est moindre, et la fécondité qu'il produit est presque nulle, comme l'indique bien le signe de la *Vierge,* où il se trouve. L'homme est placé dans la désolation spirituelle; le Christ et ses consolations l'ont abandonné, souvent les faveurs temporelles ne lui restent plus; il est accablé de tentations, et, malgré la grâce, une certaine défiance commence à s'emparer de lui. Que doit-il faire dans cet état perplexe? Il doit demander des prières et s'ouvrir à des amis spirituels; il doit se résigner et accepter tout de la main de Dieu, disant : « Le Seigneur me l'avait » donné, le Seigneur me l'a enlevé. Tout pour sa gloire! » Il doit continuer à pratiquer avec ennui les vertus qu'il pratiquait autrefois avec joie. Ainsi il goûtera une volupté plus grande et avancera davantage encore dans la perfection. Toutes choses lui paraîtront indifférentes, et, au moment où il ne se croira pas vertueux, il le sera le plus. Mais des périls accompagnent aussi cet état : on peut s'attacher aux biens de la terre et les désirer; on peut rechercher les consolations spirituelles, mais sans aucune peine ni aucun travail; on peut avoir le cœur divisé entre le monde et le ciel.

Voilà la première étape qu'il faut parcourir dans la vie interne. Le Christ, ici encore, est un vivant modèle, un exemple à imiter. Celui qui, dès les débuts de sa vie spirituelle, aura suivi les traces du Christ en renonçant à sa volonté propre et à tout ce qu'il y a d'humain en lui, pourra facilement arriver à la contemplation, mais il devra traverser toutes ces œuvres de vertus internes et externes.

2° La seconde venue du Christ orne l'esprit et les *facultés supérieures* de dons bien plus précieux : elle lui apporte les dons de l'Esprit saint, qui l'illuminent et l'enrichissent, et exige, en retour, tout ce que la créature peut fournir. On peut

la comparer à une source d'où découlent trois ruisseaux fécondants :

Celui de la pure simplicité (*pure eenvoldicheit*), qui élève la mémoire de l'homme, la dépouille de toutes les formes étrangères et la rend ferme et stable. Ainsi l'homme possède l'unité de l'esprit comme habitation propre et comme héritage éternel : ainsi demeure en lui une propension à l'unité naturelle et surnaturelle.

Celui de la clarté spirituelle (*gheestelike claerheit*), illuminant l'intelligence de sa splendeur et lui donnant la véritable discrétion entre les vertus ; cette lumière n'est pas entièrement au pouvoir de l'homme, elle est en la puissance de Dieu, qui peut l'envoyer et la retirer quand il lui plaît. L'homme, dans cet état, n'a pas besoin de révélation spéciale ; sa vie se passe au-dessus des sens et des images corporelles : il contemple Dieu dans la perfection de sa nature incompréhensible, dans les merveilles de la Trinité, plus obscures encore, dans les beautés finies de la création ; de cette considération naît l'admiration pour l'auteur de ces largesses et de ces merveilles, et de là une joie spirituelle d'un genre spécial, qui pénètre et embrase l'unité de l'esprit.

Cette joie produit un troisième courant : c'est une ferveur inspirée (*inghegheeste hitte*), qui, projetant sur toutes les facultés un lustre nouveau, enflamme la volonté comme un feu dévorant, y excite un amour spirituel, l'élève et l'enrichit des plus grandes faveurs. Tout en se concentrant dans l'unité de son esprit, l'homme soumis à cette influence divine doit pourtant pratiquer les vertus et distribuer avec libéralité les dons qu'il a reçus. Il aime Dieu de toute la force de sa volonté; il voudrait posséder l'amour dont tous les saints brûlent pour Lui, il se réjouit de Le voir tellement élevé au-dessus des créatures, que Lui seul puisse s'aimer d'une manière digne de Lui. Il aime les pécheurs, et, ne poursuivant que la gloire de Dieu, il voudrait les convertir et les ramener tous à Lui. Il cherche, par ses ferventes supplications, à faire entrer au ciel les âmes du purgatoire, et parfois la douce grâce de l'Esprit saint lui fait

sentir que ses prières ont été exaucées [1]. Il s'unit enfin, dans la charité la plus ardente, à tous les justes de la terre, se faisant médiateur entre les hommes et la Divinité : copie vivante, mais imparfaite, du Christ, qui a montré sa charité universelle dans toute sa vie, dans sa passion, dans la fondation de l'Église et surtout dans l'institution de l'Eucharistie [2].

3° La troisième venue du Christ est plus sublime encore ; c'est un contact intime, un trouble intérieur qui meut délicieusement *le fond même, la substance de l'âme* : c'est une veine vive de la source dont nous avons parlé. Ce contact divin fait ressentir ses effets dans la raison illuminée et dans la volonté, la faculté amative (*minnende cracht*) ; mais la clarté d'où il émane réside au-dessus des facultés, dans l'essence même de l'âme.

L'intelligence a beau faire, elle ne peut comprendre comment s'opère cet attouchement merveilleux ; elle veut remonter à son origine, mais elle est aveuglée par cette immense clarté : elle doit céder à l'incompréhensibilité de Dieu, elle doit rester à la porte [3]. La volonté peut pénétrer dans cet asile de bonheur et en jouir, *car la fruition consiste plutôt dans un acte de volonté que d'intelligence*. Mais un vase créé ne peut contenir le bien incréé : aussi naît bientôt une faim spirituelle, une avidité de jouir de Dieu qui ne peut être assouvie. Le toucher divin, étant une chose créée, peut augmenter indéfiniment ; cette sainte avidité augmente avec lui (*minnenleven*). Dans cette impétuosité d'amour, une lutte se produit entre l'esprit divin et l'âme de l'homme (*minnenstrijt*), chacun des deux voulant

[1] Voir plus haut, p. 163, ce que Pomerius rapporte à ce propos de Ruysbroeck.

[2] Tout ce passage (VI, pp. 111-126) est un magnifique développement de la vie *commune* (*ghemeyne*), que Ruysbroeck préconise souvent.

[3] VI, pp. 130 et suivantes. — Comp. VI, p. 50 : *Daer verstannisse buten blyft, daer gheet begheerte eñ minne in*, et Hugues de Saint-Victor, *Expositio in hier. coelest. S. Dion*, l. 7 : *Plus diligitur, quam intelligitur, et intrat dilectio, et appropinquat, ubi scientia foris est.*

posséder tout entier son bien-aimé et s'offrant lui-même tout entier à lui; toutes les forces de l'âme sont alors unies dans la partie supérieure, qui demeure dans la douce et simple fruition de l'amour.

B. Nous sommes arrivé au *sommet* de la vie interne : c'est le rendez-vous, la rencontre, l'union de l'âme avec Dieu.

Il existe dans l'âme [1], nous l'avons vu, une unité essentielle; le

[1] Voir VI, p. 137. Ruysbroeck est très obscur quand il touche à ces points délicats. Voici comment nous comprenons son exposé :

a) Il commence par une introduction (c. 57-58 jusqu'à la page 140, 3e l.) dans laquelle il expose les deux modes de l'unité de l'esprit dans l'ordre purement naturel (*in bloter naturen*) :

1° Unité essentielle et sans intermédiaire (*weselike ēn sonder middel*) : *Ghi selt weten dat de gheest, na weseliken sine, onfeet die toecomst Christi in bloeter naturen sonder middel ēn sonder onderlaet. Want dat wesen ēn dat leven dat wi in Gode syn, in onsen ewighen beelde, ende dat wi in ons selven hebben na weseliken sine, dat es sonder middel ēn onghesceden... Dit hebben alle menschen in hen, goede en quade... Sciede de nature van Gode, si viele in een pure niet;*

2° Unité active et médiate (*werkelike ēn overmids middel*) : *dat es die enicheit des gheests, daer hi steet in syn ghescapen persoenlic wesen. Dit es dat eyghendom der overster crafte, ēn hier is beghin ēn einde alles creatuerlycs werkes... Nochtan en werket die enicheit niet alsoe alse si enicheit es; maer alle die crachten der sielen, hoe si werken, si hebben alle hare macht ēn hare mogentheit in haren eyghendomme, dat es in enicheit des gheests.*

b) A cette double unité correspond une double union de l'âme au Christ dans l'ordre surnaturel (pp. 140 et suivantes) :

1° Union surnaturelle sans intermédiaire, dans l'amour jouissant : *In deser ghebrukeliker enicheit selen wi altoes rasten boven ons selven ēn boven alle dinc. Ute deser enicheit vloyen alle gaven natuerlike ende overnatuerlike; nochtan rastet de minnende gheest in deser enicheit boven allen gaven, ēn hier en es niet dan God ende die gheest verenicht sonder middel met Gode;*

2° Union ou obviation avec intermédiaire, c'est-à-dire avec la grâce, d'une part, et les bonnes œuvres, d'autre part. C'est le moyen d'arriver à l'union fruitive. Par la ressemblance on arrive à l'unité : *Nu ghe-*

type éternel de l'homme en Dieu est le soutien de son existence dans le temps; l'homme a été fait à l'*image* de la Trinité, et cette image se retrouve chez tous, pécheurs aussi bien que justes; sans elle, la créature tomberait dans le néant. Il existe, de plus, une unité que l'esprit de l'homme a dans son être créé et personnel; considérée en soi, elle réside au-dessus des actes qui s'accomplissent par elle, mais toutes les forces de l'âme, dans l'éminence de leurs opérations, reçoivent puissance et vertu de ce principe supérieur. C'est dans cette unité que l'esprit de l'homme rencontre, par la grâce et les vertus, la *ressemblance* divine, ou la dissemblance par le péché mortel. L'image naturelle de Dieu est inamissible, mais insuffisante : la ressemblance divine rend seule l'homme apte à l'union surnaturelle dont nous allons parler.

Quand l'âme est suffisamment préparée, l'irradiation immense de Dieu la pénètre dans ses profondeurs les plus secrètes par une clarté incompréhensible et sans mesure; elle engendre ainsi une paix profonde, une suave félicité. L'homme déborde d'amour pour Dieu, le rencontre et découle dans le vaste désert de la Divinité [1]; or, cette rencontre peut s'opérer de trois manières différentes, qui caractérisent les trois états de l'homme interne :

a) Parfois l'homme intérieur se retire, au-dessus de toute action et de toute vertu, sur la hauteur de la simplicité. Du

leghet alle heylicheit ēn alle salicheit daer ane, dat die gheest, overmits ghelycheit ēn middel der gracien ofte der glorien, werde ingheleyt in rasten in die weselike enicheit; want die gracie Gods es de wech dien wi emmer liden moeten, selen wi comen in dat blote wesen, daer hem God in gheeft sonder middel in alle sire rycheit... Ēn hier om comt Christus altoes in ons met middele, alse met gracien ende met menichfuldighen gaven; ende wi gaen oec te hem met middele alse met dogheden ēn met menigherhande oefeninghen.

Dans l'énumération des dons du Saint-Esprit qui suit (p. 146), Ruysbroeck considère toujours ces deux points : *Ontmoeten in ghelycheden* et *rasten in enicheden*.

[1] Voir chap. 70, p. 161.

fond de l'unité divine sort un éclair qui frappe sur lui, et cette lumière est perçue comme une obscurité, comme une nudité, un rien sublime. Toutes les images l'abandonnent; il est pénétré par la splendeur simple, imprégné, transformé; il est plongé dans l'union de l'amour fruitif; il rencontre Dieu sans intermédiaire, il devient « un esprit avec Lui »; c'est l'état de contemplation obscure, de repos en Dieu, de *vacuité absolue*, d'*oisiveté* [1];

b) D'autres fois, il se tourne vers Dieu pour adorer, pour s'offrir, pour brûler sur le grand autel; il s'épuise dans un amour continuel, qui s'alimente sans cesse par la présence de Dieu. C'est l'*état affectif* [2], réglé par le don de sagesse; cet amour actif conduit au premier état [3] : c'est la rencontre médiate de Dieu;

c) D'autres fois, enfin, il joint la jouissance à l'activité. Tout entier à Dieu, il jouit de la paix profonde; tout entier en lui-même, il produit toutes les actions de l'amour : semblable à un miroir à deux faces, il reçoit Dieu et ses dons dans les facultés supérieures, les images et les sensations dans les facultés inférieures. C'est l'état le plus parfait, l'*état de repos et d'action* à la fois [4].

III. La vie contemplative.

(Godscouwende, overweselike scouwende leven.)

Arrivé là, on pourrait croire le terme du mysticisme atteint: car que peut-on s'imaginer encore de plus élevé? Il n'en est rien pourtant : au-dessus de la vie interne, il y a la vie con-

[1] *Dese wise es een overgaen alle dinc in ere ledicheit*, p. 163.

[2] *Dese oefeninghe es een hongher dien niet en ghenoeghen en mach dan God allene*, p. 164.

[3] *Want nieman en mach comen in rasten boven werc, hi en hebbe voere begheerlic ēn werkelic minne ghemint*, ibid.

[4] *Die menschen... besitten... rasten ende werken in eenre oefeninghe*, p. 166. — Toute cette seconde partie est le résumé du deuxième livre des *Noces spirituelles*, VI, pp. 53-180.

templative; plus près de Dieu que les *amis intimes*, nous trouvons les *fils cachés*. Quelle différence y a-t-il entre ces deux catégories ? « Les uns et les autres se tiennent égale-
» ment droits et élevés, avec leurs exercices internes, en la
» présence de Dieu. Mais les amis possèdent leurs vertus
» intérieures avec une certaine propriété. Ils choisissent cette
» adhésion amoureuse à Dieu, comme l'objet le meilleur et le
» plus élevé de leur puissance et de leur désir, et ainsi ils ne
» peuvent pénétrer avec leurs œuvres dans une nudité sans
» images; car leur esprit est rempli d'images d'eux-mêmes et
» de leurs œuvres, qui s'opposent à l'union immédiate à Dieu.
» Bien qu'ils sentent l'union divine dans leur adhésion amou-
» reuse, ils trouvent néanmoins toujours une séparation et
» une différence dans cette union de leur âme avec Dieu. Ils
» n'ont ni la notion, ni l'amour de ce transport simple dans
» la nudité et l'absence de modes, et c'est pourquoi leur vie
» intérieure, même à son sommet, reste toujours soumise à
» la raison et aux modes. Ils connaissent et distinguent fort
» bien les vertus rationnelles, soit; mais le regard fixe, sim-
» ple, de l'esprit large ouvert dans la clarté divine, est un
» secret pour eux. Ils se sentent dressés vers Dieu dans
» l'ardeur forte de l'amour, mais ils conservent la propriété
» d'eux-mêmes et ne sont pas dissous, consumés, annihilés
» dans l'unité de l'amour. Décidés à vivre toujours dans le
» service de Dieu et à lui plaire éternellement, ils ne veulent
» pas encore mourir en Dieu à toute propriété de l'esprit et
» mener une vie uniforme avec Dieu. Ils font peu de cas de
» toute consolation et de tout repos qui vient du dehors,
» mais ils estiment beaucoup les dons de Dieu et leurs œuvres
» intérieures, la consolation et la douceur qu'ils ressentent au
» dedans d'eux-mêmes; et ainsi ils s'arrêtent en route, ne
» meurent pas complètement à eux-mêmes pour remporter la
» victoire la plus complète dans la nudité de l'amour sans
» modes. Quand même ils pourraient pratiquer et distinguer
» clairement cette adhésion amoureuse et toutes les voies
» internes qui mènent à Dieu et qu'on peut offrir en sa

» présence, jamais pourtant ils ne connaîtront ce transport
» sans modes, ni les magnificences de ce vagabondage dans
» l'amour superessentiel, où l'on ne peut trouver jamais ni
» fin, ni commencement, ni mode, ni mesure d'aucune sorte.
» Ah ! oui, elle est grande la distance qui sépare les amis
» secrets des fils cachés de Dieu ! [1] »

Elle est donc bien sublime, cette troisième étape de la perfection ! Qui pourra nous en décrire les splendeurs ? Au moyen de l'intelligence humaine, il n'est pas possible d'y arriver ; ce n'est pas une œuvre de subtilité ou d'exercice scientifique, c'est un don spécial de Dieu, un ornement, une couronne céleste qu'il accorde en récompense des vertus ; c'est une illumination divine qui rend l'homme libre de tout, par-dessus tout ce qui peut se comprendre. Peu d'hommes peuvent arriver à ce sublime état, tant à cause de leur incapacité qu'à raison du mystère où est plongée cette sublime clarté. Celui-là seul qui est uni à Dieu de cette manière, qui est éclairé de cette splendeur, est à même de bégayer et de décrire d'une manière imparfaite ce qu'il y a vu : tout est vérité, mais c'est une vérité que connaissent ceux-là seuls qui en ont l'expérience [2].

Comme on le voit, la part de l'homme est devenue moindre encore que dans les états précédents ; l'activité, le recueillement, le repos ou la jouissance sont propres aux trois vies, mais ici c'est la jouissance qui prédomine, comme le recueillement a prédominé dans la vie interne, et l'activité dans la vie active ; image vivante du Père éternel qui, produisant tout par le Fils, ramène tout à Lui dans le Saint-Esprit.

Cet état, comme les autres, exige une préparation : l'homme intérieur doit avoir l'âme réglée et parée de toutes les vertus,

[1] VI, p. 213 : *Dat Hantvingherlyn*, c. 8.

[2] VI, p. 181, sqq. : *Chierheit der gheesteleker brulocht,* liv. III, c. 1. — Toutes les fois que Ruysbroeck traite de la vie contemplative, il renouvelle cet avis.

mais sans en être l'esclave, et tout en conservant son recueillement interne; il doit adhérer à Dieu par les méditations et l'activité de l'amour; il doit se perdre dans l'obscurité sacrée, dans la jouissance sans modes, et ne plus savoir s'y retrouver à la façon des créatures [1].

L'union intime de l'âme à Dieu s'opère alors : l'homme reçoit d'abord une clarté incompréhensible, qui n'est autre que le Fils de Dieu, dans laquelle on contemple la vie éternelle. Cette venue de l'Époux est éternelle. C'est une naissance et une illumination qui se renouvellent sans interruption dans la partie la plus noble de l'esprit. Ici doivent céder tous les actes de la créature et tous les exercices des vertus. L'esprit large ouvert saisit Dieu par Dieu, et devient lui-même la clarté qu'il reçoit [2].

L'âme sort à l'encontre de son époux : elle le contemple et en jouit d'après un mode divin. Ainsi, par le Fils, elle possède le sein du Père. Cette contemplation est en même temps amoureuse; par l'amour fruitif, l'homme dépasse les forces de la faculté créée, se repose dans les richesses de Dieu et jouit du bonheur qui n'est autre que Lui [3]. C'est dans les liens d'amour de l'Esprit saint que se consomme l'union.

Cette vie contemplative, Ruysbroeck la décrit plus ample-

[1] VI, p. 184 : *Hi moet hem selven verloren hebben in ene onwise ende in ene duysternisse daer alle scouwende menschen ghebrukelike in verdoelt syn ēn hem selven nemmermeer creatuerliker wys in connen vinden.*

[2] *Chierheit...*, liv. III. — Voir VI, p. 184 : *Een onbegripelic licht, dat is die sone Gods daermen in scouwet ewich leven;* p. 185 : *Welc es nu die toecomst ons brudegoms die ewich es? Dat is die nuwe gheboert ēn een nuwe verclaeren sonder onderlaet... in die hoechste edelheit des gheests. Alle creaturlike werke ēn alle oefeninghe der doghede moet hier onderbliven;* p. 186 : *Aldus wert God met Gode begrepen ēn ghesien;* p. 185 : *Hi wert die claerheit selve, die hi onfeet.*

[3] *Ibid.*, p. 186 : *Gaet ute, in een ewich scouwen ēn ghebruken, na die wise Gods...*; p. 191 : *... overmits den sone, beseten hevet den scoet des Vaders;* p. 190 : *overmits ghebrukelike minne, lidet hi sine geschapenheit ēn vindet ēn ghesmaect die rycheit ende weelde die Gode selve is.*

ment; il y revient dans presque tous ses écrits, basant toujours ses enseignements sur des données de théodicée et de psychologie. Les derniers chapitres du *Miroir du salut éternel* jettent quelque lumière sur la doctrine que nous venons d'exposer.

L'homme, dit-il, a une *vie vitale,* une préexistence idéale dans les types éternels de la sagesse divine. Cette vie est la cause de son existence dans le temps ; elle constitue la noblesse de l'âme, elle peut être considérée en même temps comme le fondement de toute sainteté. Aidé de la grâce divine, l'homme peut s'élever par l'amour, jusqu'à la voir et la contempler [1].

Partant de là, Ruysbroeck analyse minutieusement la vie contemplative, et en distingue les différents caractères : sa *nature* (*nature*) [2] : elle vit de par Dieu en nous, et de nous elle retourne à Lui, elle est une avec Dieu, on ne peut s'y élever que par la grâce; son *exercice* (*oefeninghen*) [3] : c'est une union vivante et fertile, qui ne peut être oisive et se renouvelle constamment dans l'amour : le Père demeure en nous et y engendre une nudité sans images (*onghebeelde bloetheit*) ; le Fils visite cette union et produit dans l'intelligence une immense clarté (*grondelose claerheit*); le Saint-Esprit enflamme notre âme (*die bernende vonke der sielen*) d'amour pour Dieu; son *essence* (*wesen*) [4] : c'est une fruition sans fin, supérieure aux exercices d'amour ainsi qu'à toute action et passion, un repos complet en Dieu; enfin, sa *superessence* (*overwesen*) [5] : c'est une

[1] III, p. 207 : *Wi hebben een ewich leven inden beelde der wysheit Gods...;* p. 209 : *een levende leven dat ewich is in Gode voir alle geschapenheit... Eñ onse ghescapen leven hanct in syn ewighe leven dat wi in Gode hebben, alse in syn ewighe sake, die hem eyghen is van naturen;* p. 215 : *Eñ al is die edelheit groet onser zielen...;* p. 308 : *Siet aen, met minnende gheest, met starenden oghen dat levende leven dat oerspronc eñ sake is alles levens eñ alre heylicheit;* p. 209 : *Dat leven en macht nyeman sien, vinden noch besitten hi en si, overmits minne ende die ghenade Gods, syns selfs ghestorven in dat levende leven...*

[2] *Ibid.*, p. 225.

[3] *Ibid.*, p. 226.

[4] *Ibid.*, p. 229.

[5] *Ibid.*, p. 231.

contemplation superessentielle de la Trinité, un *sentir* impossible à dénommer, une sublime ignorance (*niet wetene sonder gront*).

Pour autant que nous saisissons la pensée de Ruysbroeck, voici comment il conçoit la contemplation :

1° *Elle est d'abord un acte de connaissance.* « La contemplation, dit-il, c'est une connaissance sans modes, qui demeure » toujours au-dessus de la raison. Elle ne peut descendre » dans la raison, et celle-ci ne peut pas s'élever jusqu'à elle, » parce qu'elle dépasse ses propres forces. Cette absence de » modes illuminée est un miroir magnifique, où reluit l'éter- » nelle splendeur de Dieu. Elle n'a pas de modes, et toutes » les démarches de la raison sont impuissantes, là où elle se » trouve. Pourtant, elle n'est pas Dieu [1], elle est la lumière » avec laquelle on voit. Ceux qui vivent dans cette lumière » divine aperçoivent en eux comme une ruine. Elle est supé- » rieure à la raison, et pourtant n'existe pas sans elle; elle » contemple tout sans étonnement, car l'étonnement est au- » dessous d'elle, et la contemplation ne la connaît pas. Elle » voit quelque chose, mais que voit-elle? Elle l'ignore; elle » voit une excellence supérieure à tout, qui n'est pas telle ou » telle chose [2]. »

2° *L'acte de connaissance est suivi d'un acte d'amour.* Le Père éternel dit avec complaisance à l'âme de son bien-aimé : « Je suis tout à toi, et tu es tout à moi... Je t'ai choisie de » toute éternité. » Et alors, la joie et l'amour qui unit l'âme à Dieu deviennent tels, que l'âme tombe en défaillance, se liquéfie, découle et devient un esprit avec Dieu, dans la jouissance, tendant éternellement vers la béatitude infinie de son essence [3].

[1] Comme on le voit, Ruysbroeck mitige l'opinion que nous avons énoncée plus haut.

[2] V, p. 19.

[3] IV, p. 54.

3° Enfin, ici même, nous trouvons une *tendance à l'action;* de même que la vie active et la vie interne se terminent par une faim insatiable, une soif qu'on ne peut étancher et qui se traduit en efforts de la part de l'homme pour répondre aux avances de Dieu, ainsi en est-il aussi pour la contemplation : « mais, dans cette tempête d'amour, nos œuvres sont au-dessus » de la raison et de tout mode [1] ».

CHAPITRE IV.

APPRÉCIATION SUR RUYSBROECK.

L'étude des mystiques du XIVe siècle est intéressante à un triple point de vue : on s'est occupé de leurs tendances panthéistiques, on a recherché les rapports de cette nouvelle mystique avec la scolastique; enfin, on a tâché de montrer l'influence de ces écrivains sur la Réforme [2]. Nous traiterons brièvement ces trois questions par rapport à Ruysbroeck.

L'accusation de panthéisme fut bientôt formulée contre le prieur de Groenendael, à propos du troisième livre des Noces spirituelles. C'est à cela, nous n'en doutons pas, que fait allusion une lettre de Gérard Groot que nous avons citée [3] : « Après mon départ de Groenendael, écrit-il, un docteur en » théologie s'est opposé au livre des Noces spirituelles de votre » saint et vénérable prieur, et, par conséquent, à moi aussi, » qui l'avais traduit; il a fait même en sorte que, pour cette » raison, on n'ajoutât plus foi à mes autres renseignements. » Bien plus, un de nos confrères, descendant le Rhin, m'a » fait savoir qu'un autre savant vénérable, maître Henri de » Hesse, docteur en théologie, n'a pas craint d'affirmer publi- » quement à Worms, à Mayence et sur les bords du Rhin, que

[1] VI, p. 228.

[2] Ullmann, dans von Arnswaldt, *ouv. cité*, Vorrede.

[3] Nolte, *ouv. cité*, pp. 281 et suivantes.

» cet écrit contenait un grand nombre d'erreurs. Pour moi, » j'avoue, comme je vous l'ai dit ailleurs, que plusieurs » expressions sont à corriger, et même à rejeter, s'il fallait les » prendre à la lettre; mais je suis sûr que le sens dans lequel » les a prises le prieur est tout à fait orthodoxe et juste. »

Vingt ans après la mort de Ruysbroek, le représentant principal de la mystique spéculative et de l'école française, le chancelier de l'Université de Paris, Gerson, renouvelait cette attaque dans une lettre au frère Barthélemy, de l'ordre des Chartreux [1] : « Les deux premiers livres de cet ouvrage, dit-il, » contiennent des choses fort utiles pour la vie active et la » vie affective; mais le troisième contient des textes qui ne » sont pas expliqués, ou bien qui sont manifestement » contraires à la constitution de Benoît XII sur la vision » béatifique [2]. L'auteur y affirme que l'âme contemplative voit » Dieu par une clarté qui est la divine essence; que l'âme même » est cette clarté divine, qu'elle cesse d'être dans l'existence, » qu'elle a eue dans son propre genre; qu'elle est changée, » transformée, absorbée dans l'Être divin, et s'écoule dans » l'être idéal qu'elle avait de toute éternité dans l'essence » divine; qu'elle est tellement perdue dans l'océan des splen- » deurs divines, qu'aucune créature ne peut la retrouver, à » peu près comme une goutte de vin qui serait jetée dans une » grande quantité d'eau; que l'être idéal qu'elle a en Dieu est » cause de son existence dans le temps. On a dit, ajoute-t-il, » que c'était un homme peu instruit et sans lettres qui a » composé cet écrit, et conséquemment, on a voulu y voir » l'inspiration du Saint-Esprit; mais le livre montre plutôt » une érudition tout humaine qu'une inspiration divine; il » renvoie à Boëce, à Térence et aux philosophes païens, et le

[1] *Epistola Joannis Gersonii Doctoris et Cancellarii Parisiensis ad fratrem Bartholomæum Carthusiensem super tertia parte libri Joannis Ruysbroech :* De ornatu spiritualium nuptiarum, dans *Gersonii Opera.* Éd. Dupin, Anv., 1706, I, 59.

[2] *Benedicti XII constitutio* Benedictus Deus, 4 cal. Feb. 1336. — Voir Denzinger, *Enchiridion.* Wirc., 1865, p. 182.

» style en est très châtié. Du reste, pour traiter un pareil sujet,
» il ne suffit pas d'être un homme dévôt, il faut être savant,
» il faut joindre la science à la piété. L'auteur s'est donc trompé
» dans ses assertions, et c'est probablement contre lui qu'a
» été portée la décrétale qui fait consister la vision béatifique
» en deux actes; il n'était pas hérétique pertinace, mais il a
» probablement, à son insu, subi l'influence de la doctrine
» des bégards, que lui-même a combattus [1]. »

Comme on le voit, Gerson s'était placé au point de vue de l'orthodoxie catholique, et avait examiné la conformité de la doctrine de Ruysbroeck avec celle de l'Église sur la vision béatifique. Il n'en est pas moins vrai que, par voie de conséquence naturelle, le reproche qu'il lui adressait était une accusation de panthéisme.

Ruysbroeck trouva un défenseur enthousiaste dans le savant chanoine et sous-prieur de Groenendael, Jean de Scoenhoven. Le *libellus* [2] qu'il écrivit en réponse à l'accusation de Gerson nous le présente comme un homme instruit et pieux [3], connaissant parfaitement la doctrine de son maître, n'ayant pas ses exagérations de langage et doué d'un mysticisme très pur; il nous fait désirer de voir publier ses œuvres, qui se trouvent en manuscrits à la Bibliothèque royale de Bruxelles.

L'argumentation de Scoenhoven est dialectique et serrée;

[1] Le texte publié dans les œuvres de Gerson porte que Ruysbroeck était bégard : *Erat autem de secta Begardorum* (I, 62). Le contexte indique qu'il faut lire : *erant,* c'est-à-dire les hérétiques que Ruysbroeck a précisément combattus dans ce livre. Le ms. 4935-43 de la Bibliothèque royale de Bruxelles qui contient cette lettre a le signe d'abréviation, fol. 164r : *Erant autem de secta bagardorum quæ olim per ecclesiastica decreta dampnata est.*

[2] *Libellus fratris Joannis de Schoenhavia qui nititur defendere quædam dicta fratris Joannis Ruysbroech, contra magistrum Joannem de Gerson, cancellarium Parisiensem,* dans *Gersonii Opera,* I, 63. Cette réponse a été faite en 1406. Voir p. 67 : *Nam a tempore mortis suæ 25 anni effluxerunt vel circiter.*

[3] *Vir doctus et bene spiritualis*, dit J. Busch (*Chronicon Windesemense,* p. 175).

son ordre est logique et ses explications sont claires. Il montre d'abord dans quel sens son maître a parlé de l'unité de l'âme contemplative avec Dieu; ce n'est pas l'union par *identité d'existence réelle;* ce n'est pas non plus l'union morale de la volonté de l'homme à celle de Dieu, qui est commune à tous les justes; c'est une union d'un genre tout particulier, l'union par les forces de l'amour qui se consume, et par le transport de la contemplation extatique qui absorbe toute la force de la raison (*per amorem liquefactivum et excessum contemplationis extaticae*). Cette union fait en sorte que l'âme n'existe plus en elle-même, mais soit transformée en l'image qui lui est présentée; cette assimilation ne peut être connue que dans le miroir de l'éternité, et c'est pourquoi il faut croire plutôt ceux qui en ont la connaissance affective et expérimentale que ceux qui brillent simplement par leurs connaissances scientifiques.

L'apologiste montre ensuite les traces de la même doctrine dans les Pères de l'Église et les écrivains ecclésiastiques, et enfin il répond à toutes les objections de Gerson, en les prenant chacune à part. L'auteur n'était pas, comme le pense Gerson, un ignorant, mais un prêtre très agréable à Dieu, premier prieur et fondateur d'un monastère de chanoines réguliers; il était d'une science convenable, mais pas suffisante pourtant pour composer ses écrits dans le style châtié qu'avait censuré le critique; il avait été envoyé par Dieu pour combattre la secte des libres esprits, qui pullulait alors en Brabant, et c'est pour cela qu'il avait composé en flamand tous ses écrits; mais un frère les avait traduits et ornés, en y ajoutant même de son cru, et c'est là ce qui avait scandalisé Gerson. Pour ses expressions, il est à remarquer qu'il est plus facile de concevoir Dieu que d'exprimer ce que l'on conçoit. Du reste, suivant la manière de parler des Pères, Ruysbroeck a pris ses termes non dans un sens propre, mais dans un sens métaphorique, selon l'exigence de la matière. Enfin, pour juger les écrits d'un docteur, il ne suffit pas de prendre tel ou tel passage, il faut examiner l'ensemble de la doctrine. Or, dans tous ses écrits, le prieur de Groenendael se montre manifestement opposé

aux tendances bégardiennes, qu'il combat même souvent. — Se basant sur ces règles d'interprétation, Scoenhoven explique les propositions censurées par Gerson dans un sens conforme à la doctrine de l'Église et des docteurs.

Lorsque Gerson eut reçu l'apologie de Jean de Scoenhoven, il écrivit de nouveau au frère Barthélemy pour maintenir sa première opinion [1]. Il mitigea, il est vrai, son jugement sur Ruysbroeck, mais il persista à déclarer que son langage était incorrect et, par conséquent, que l'écrit restait soumis à ses censures, puisque la terminologie consacrée devait être conservée dans ces questions dogmatiques, selon le mot de saint Augustin : *Nobis ad certam regulam loqui fas est.* Ruysbroeck pouvait être innocent, mais la seule excuse, c'était que la question n'avait pas encore été définitivement tranchée par l'autorité de l'Église; Jean de Scoenhoven était donc plus coupable, puisque, après la décision de l'autorité ecclésiastique, il continuait à défendre la doctrine et les expressions de son maître : « Quant à moi, dit-il en terminant, si j'apprenais » que dans l'Université de Paris on se sert de pareilles expres- » sions soit dans des sermons, soit dans des leçons publi- » ques, en vertu de l'office dont je suis chargé malgré mon » indignité, je les dénoncerais immédiatement à la Faculté de » théologie, pour qu'elle les examinât et les condamnât comme » elles le méritent [2] ».

[1] *Epistola magistri Joannis de Gerson ad Fratrem Bartholomæum Carthusiensem, contra prædictam defensionem,* dans *Gersonii Opera,* I, 78. — Cette lettre a été écrite après 1408, puisqu'il cite (I, 80) : *particulam cujusdam sermonis facti in capitulo uno Fratrum Carthusiensium Anno Domini 1406 vel 1408.*

[2] Gerson revient encore sur cette question dans son traité *De Mystica Theologia Speculativa,* écrit en 1419 (Cfr. *Gers. opp.,* I, p. LV) : *Contra hunc errorem,* dit-il, *scripsi dudum quamdam epistolam; licet in aliis scriptis ejus hunc errorem correxisse videatur, ponendo quod anima talis semper remanet in esse suo proprio... sed dicitur tantum modo similitudinarie transformari, sicut amatorum dicimus cor unum et animam unam, quod utique concedimus* (*ibid.,* III, 394).

Que faut-il penser de cette controverse? L'accusation de panthéisme est-elle justifiable? Et qui des deux avait raison, de l'accusateur ou de l'apologiste de Ruysbroeck?

Remarquons d'abord qu'on n'a pas tout dit sur cette question, en alléguant que Gerson s'appuyait sur une traduction latine inexacte; c'est la voie qu'ont prise généralement les apologistes du prieur, comme Pomerius, Faber, Surius. Sans doute, Jean de Scoenhoven l'affirme, mais ce n'est pas pour nier que les expressions censurées se trouvent dans l'original flamand : au contraire, puisqu'il explique chacune d'elles; c'est tout simplement pour répondre à une fausse conclusion que le chancelier tirait de la forme littéraire de l'écrit. Il est possible que cette particularité ait influé sur le jugement de Gerson, puisqu'au fond c'est une interprétation de termes dans un sens plus ou moins favorable; mais il est sûr que les expressions flamandes méritent aussi bien la censure; nous les avons toutes retrouvées dans le texte publié par David [1]. Pour la traduction latine de Surius, s'il existe une différence avec l'édition flamande, c'est qu'elle les corrige plutôt et les mitige par des ajoutes qu'on ne retrouve pas dans le texte original [2].

Au fond, il s'est passé dans cette discussion ce qui se passe un peu dans toutes : une part de la vérité était des deux côtés; la censure de Gerson, surtout telle qu'elle est exposée dans sa seconde lettre, était juste, puisque les expressions étaient pour le moins exagérées, mais la doctrine exposée d'après les explications de Scoenhoven nous semble à l'abri de tout reproche

[1] Les citations textuelles faites par Gerson (I, 60) se retrouvent toutes dans David, VI. Voir pp. 185, 188 où, pour *dependetque nostrum esse creatum ab esse æterno,* le texte flamand a : *onse geschapen wesen* hanghet in *dat ewighe wesen;* p. 189, ibid.; pp. 182, 191. Elles sont empruntées à la traduction éditée par Faber. Comp. f° 72r, f° 75r def. *essentialem;* f° 76r, ibid.; f° 70v où, pour *defluvio sicut defecti,* se trouve : *profluvio sunt effecti;* f° 77r où, pour *unificatus,* se trouve : *vivificatus.*

[2] Voir, par exemple, p. 368 : « Sine medio... ». Comp. David, VI, p. 183.

de panthéisme, en sorte que nous sommes ramené à la déclaration de Gérard : « Le sens du prieur a été juste, mais les » expressions sont à corriger, si on les prend à la lettre [1] ».

Que les expressions aient un cachet de panthéisme, cela saute aux yeux; que la doctrine ne le soit pas, c'est ce que nous allons tâcher de prouver. Voici comment nous croyons pouvoir la comprendre :

L'essence divine s'identifie avec l'intelligence, avec la vie divine. L'homme, comme toutes les créatures, a son type éternel dans l'intelligence divine, et ainsi, selon son être idéal, *il est en Dieu, il est vie en lui, il est son essence même*, puisque l'être idéal des choses se confond avec l'essence divine, considérée en tant qu'elle est imitable par les créatures (*union naturelle sonder onderscheit*).

Mais en même temps que cet être idéal est connu par l'intelligence divine et n'est autre qu'elle, il est aussi la cause de la création de l'homme dans le temps; Dieu, d'après ce type, crée l'homme et lui imprime son image; il le crée pourtant librement, et de rien. Nous pouvons donc dire que l'*idée divine est cause (exemplaire) de l'existence temporelle de l'homme (comme homme)*, mais nous devons ajouter un élément nouveau : l'acte de la libre volonté de Dieu. L'homme, par un acte qu'on a nommé la création continuée, est conservé dans l'existence, et en ce sens-là, *il est encore une fois en Dieu*, d'après son être créé, selon la parole de saint Paul : *In ipso vivimus, movemur, et sumus* (*union naturelle immédiate*).

L'homme créé d'après le type qui est en Dieu et *reproduisant dans ses facultés supérieures l'image de la Trinité*, est capable de retourner à Dieu. Il peut d'abord lui être uni par les vertus naturelles, exercées sans impulsion spéciale du Saint-Esprit (*union naturelle médiate*). Mais cette union *active* s'opère plutôt

[1] Bellarmin, *De script. eccl.*, p. 366, fait à ce propos cette réflexion qui est très juste : *Id accidere solet iis qui scribunt de Mystica Theologia, ut eorum dicta ab aliis reprehendantur, ab aliis laudentur, quia non eodem modo ab omnibus accipiuntur.* — Voir aussi les témoignages de Denis le Chartreux et de Lessius dans l'édition flamande de 1624, pp. 64 et 69.

dans la vie surnaturelle, dans les justes ornés de la grâce sanctifiante, par les dons de Dieu, d'une part, par les bonnes œuvres de l'homme, d'autre part (*union surnaturelle médiate*).

Ce premier degré correspond à la vie active; au sommet de la vie interne s'opère une union plus intime : Dieu, présent dans l'âme par la grâce sanctifiante, lui donne un sentiment plus ou moins vif de cette présence; l'âme soumise à l'influence divine goûte et savoure ce bonheur ineffable (*union surnaturelle immédiate*).

L'union suprême se fait dans la vie contemplative : l'homme, par un privilège spécial, est élevé à une connaissance sublime, parfois même, d'une façon passagère, à la vision immédiate de l'Être divin. L'âme alors ne le connaît pas par l'intermédiaire d'impressions sensibles ou intellectuelles, mais *elle le voit en lui-même;* l'essence divine est en même temps l'objet qu'elle saisit et la cause de la clarté par laquelle elle voit [1]. De plus, transportée d'amour pour cet objet, l'âme s'unit à lui, comme c'est le propre de l'amour, *elle devient une avec lui* (*union surnaturelle, sonder onderscheit*). La jouissance qu'elle ressent absorbe toute son attention et toutes ses forces. L'âme semble déserter le corps pour se plonger dans la vision surnaturelle qui la ravit : elle ne peut mesurer l'étendue de son bonheur. Dans ce sens, elle est *perdue, absorbée* dans l'océan des richesses divines; *elle acquiert une conformité avec Dieu, une déiformité, qu'on peut comparer au type idéal qu'elle a, de toute éternité, dans l'Être divin.* Nulle force naturelle ne peut parvenir à comprendre cet état : *l'âme n'y peut plus être trouvée par la créature;* son état surpasse la connaissance de toute créature.

Mais cette interprétation n'est-elle pas arbitraire? Si nous pouvons, à la rigueur, entendre ainsi les expressions hasardées de Ruysbroeck, s'ensuit-il que nous devions le faire? D'abord, l'explication mitigée que nous donnons est insinuée, et parfois même explicitement énoncée, à côté des passages

[1] Ruysbroeck insiste sur ce point, que la vision est immédiate, que la lumière n'est pas un intermédiaire. Voir David, III, p. 214.

incriminés; bien plus, une rétractation formelle suit presque chacun de ces textes, et nous avons vu qu'un livre tout entier est consacré par l'auteur à ses théories sur l'union de l'âme à Dieu. Or, chose remarquable, ces rétractations ne sont jamais des corrections d'une doctrine antérieurement exposée, elles sont tout simplement des explications plus claires de ce qui a été proposé d'une manière plus obscure et moins ordonnée. Ruysbroeck ne retire jamais un mot, une expression, il se contente d'indiquer le sens dans lequel il les a entendus. Qu'est-ce à dire? Apparemment, c'est que le prieur trouvait ses expressions justes et nullement en contradiction avec les explications ultérieures qu'il donnait. — Enfin, nous avons vu des passages de sa polémique avec les frères du libre esprit, dont le dogme fondamental était le panthéisme; tout en combattant savamment et vaillamment ses adversaires, Ruysbroeck se serait-il laissé aller à leurs égarements?

Or, nous pensons que tout auteur a droit de ne pas être mis en contradiction avec lui-même. On dira peut-être que Ruysbroeck est mystique, et que la contradiction est la caractéristique du mysticisme; ainsi Denis n'appelle-t-il pas Dieu, le non-être aussi bien que l'être? Dans ces concepts de Dieu, la contradiction n'est qu'apparente, la différence d'appellation indique simplement la différence dans la manière d'acquérir l'idée (*voie positive et voie négative*), et ce n'est pas la contradiction, c'est l'exagération dans les formules que nous retrouvons chez tous les mystiques.

Mais ne pourrait-on pas dire que Ruysbroeck a formulé deux systèmes mystiques différents? Il aurait suivi d'abord la mystique de Scot Erigène et d'Eckhart; puis il l'aurait abandonnée et, laissant ses expressions panthéistiques pour ce qu'elles étaient, il se serait rallié à la mystique modérée de saint Bernard et de saint Bonaventure. Ce n'est pas vraisemblable : les corrections apportées se retrouvent jusque dans les derniers écrits du prieur; toujours, après avoir parlé de l'origine de l'homme ou de l'union sublime qu'il peut avoir avec Dieu, il fait remarquer qu'il ne veut en aucune façon faire une confu-

sion de la créature avec le Créateur. Le livre des *Noces spirituelles* est un des premiers sans doute, et c'est là que semble s'accentuer davantage le côté panthéistique de sa doctrine; mais là même se trouvent des correctifs et une polémique avec les hérétiques du temps; et puis la systématisation qu'on remarque dans ce traité tout basé sur un texte, et dont les trois livres doivent contenir autant de divisions correspondantes, rend plus difficile une explication détaillée de chaque point. La brièveté du troisième livre montre bien, du reste, que ce n'est qu'en passant que l'auteur y traite cette matière, capitale pourtant dans sa théorie mystique; il y reviendra plus tard, notamment dans la *pierre étincelante* et le *miroir du salut éternel*.

Comment expliquer dès lors ces contradictions apparentes? L'origine doit en être attribuée à l'auteur, que Ruysbroeck a certainement étudié, auquel se rattache son système mystique, à Denis l'Aréopagite. « On a dit que Hugues de Saint-Victor » était un autre Augustin : je dirai de Ruysbroeck qu'il est un » autre Denis [1]. » Or, comme nous l'avons remarqué, quoique la doctrine du Pseudo-Denis ne soit pas panthéiste, ses expressions se ressentent généralement de l'influence néoplatonicienne. Ruysbroeck n'a pas su éviter cet écueil, et a adopté la manière de parler du maître. L'influence a-t-elle été immédiate, ou bien a-t-elle passé par le canal des sectes hérétiques et d'Eckhart? Il est probable qu'elle s'est opérée de deux manières : Ruysbroeck a dû connaître les œuvres de Hugues de Saint-Victor et son commentaire sur Denis l'Aréopagite; les expressions d'Eckhart et des sectes hérétiques se retrouvent aussi dans ses écrits, mais nous voyons ici s'opérer le phénomène que nous avons constaté pour Denis l'Aréopagite [2] : l'auteur s'est servi des armes des adversaires pour les combattre.

[1] Denis le Chartreux, *tr. II de don. Sp. S.*, II, a. 13. — Voir Schmidt, v° *Ruysbroeck*, dans Herzog, *Real Encyclopädie*.

[2] Voir p. 48. — Cette opinion par rapport à Denis est enseignée par le professeur Jungmann. Voir sa dissertation sur ce sujet dans Fessler-Jungmann, *Institutiones Patrologiæ*, OEnip, 1890, pp. 635-654.

Les accusations de Gerson contre les écrits de Ruysbroeck ont fait croire que la mystique était, avec le prieur de Groenendael, entrée dans une nouvelle voie par rapport à la scolastisque. Les deux mouvements théologiques qui, jusque-là, s'étaient harmonieusement combinés ou avaient marché de front semblent s'être, à partir de ce temps, mis en état de lutte ouverte. Les accusations de Ruysbroeck et de ses successeurs contre la science théologique de leur temps confirment encore cette opinion. — Nous avouons que la mystique a pris au XIV^e^ siècle, dans nos provinces, une tendance nouvelle. Jusque-là elle avait été spéculative; à partir de ce temps, elle s'est adonnée plutôt à la contemplation et aux exercices de la vie pratique. S'il y avait lutte ouverte, ce serait donc bien plutôt entre deux tendances de la mystique, l'une représentée par Gerson, l'autre par Ruysbroeck. Mais nous croyons qu'il n'y a pas d'antipathie aussi prononcée : ce que Gerson combat, ce n'est pas la contemplation, ce sont les abus de la mystique contemplative; ce que les mystiques de la nouvelle école attaquent, ce n'est pas la science comme telle, c'est la science qui enfle, la science séparée de la foi et de l'amour de Dieu.

Ces deux tendances mystiques, nous avons tâché de les caractériser en les appelant l'une spéculative et l'autre contemplative; mais, comme nous l'avons fait remarquer, ces appellations ne sont pas exclusives; c'est à tort qu'on appellerait Hugues de Saint-Victor un mystique purement spéculatif, puisque lui-même connaît la contemplation et trouve toutes ses délices dans l'amour divin; c'est à tort aussi qu'on appellerait Ruysbroeck un mystique purement contemplatif, puisque ses écrits sont remplis des plus hautes spéculations sur l'essence et les idées divines; mais c'est avec raison qu'on peut leur donner ces dénominations, si l'on considère leur tendance principale et le fondement de leurs doctrines.

L'école de Saint-Victor avait travaillé à faire de la mystique un système strictement scientifique; elle était arrivée à l'idée d'une science chrétienne universelle, se servant de la dialectique comme instrument, et subordonnée à la contemplation;

ainsi dans sa mystique se trouvaient les germes d'un enseignement chrétien complet, basé sur des notions de psychologie nettes et précises, et dont les branches diverses, reliées entre elles par un enchaînement logique, répondaient à chacune des facultés de l'âme dans l'ordre de leur subordination.

Dans les écrits de Ruysbroeck, on ne trouve pas cette impulsion scientifique, cette netteté de division, cette conséquence de déduction. Son but, ce n'est jamais la science, c'est toujours la sainteté; la contemplation n'est pas le faîte de l'enseignement chrétien, elle est le sommet de la perfection évangélique. Les divisions sont marquées, mais elles supposent toujours l'homme en plein monde surnaturel, et sont basées plutôt sur les opérations de Dieu que sur l'activité de l'homme. La conséquence logique n'est pas dédaignée, mais souvent elle doit faire place à une sorte de conséquence historique; l'expérience personnelle lui apprend plus que les déductions les plus savantes.

Parmi les mystiques précédents, il n'en est pas qui présente plus de ressemblance avec le prieur de Vauvert que le pieux abbé de Clairvaux, saint Bernard. Nous trouvons dans leur vie les mêmes détails : l'union de la grandeur et de l'humilité, des plus hautes contemplations mystiques et des plus humbles travaux manuels, de la liberté la plus entière avec la plus complète obéissance. La description du monastère de Groenendael nous rappelle les commencements de l'abbaye de Clairvaux. Le système de Ruysbroeck, comme celui de Bernard, accorde une grande part à l'amour divin et trouve ses délices dans l'interprétation mystique du Cantique des Cantiques. Enfin, à côté de l'influence extraordinaire du fondateur français, nous pouvons placer l'influence moindre, mais considérable aussi, du réformateur belge.

Car si Ruysbroeck a été un contemplateur mystique, il a été en même temps un réformateur pratique. Dans ses écrits, à côté des exhortations les plus touchantes à la vertu, on

trouve des protestations indignées et frémissantes contre le vice et les désordres du temps. Quoiqu'il fût d'un dévouement à toute épreuve pour l'Église [1], il n'en flétrit pas moins, dans les termes les plus énergiques, les vices du clergé en général et des moines en particulier. Il reproche au clergé son grand faste, le commerce qu'il fait des indulgences et la simonie. « Chaque année, dit-il, les doyens envoient, dans chaque » paroisse, des visiteurs qui font une inquisition sur les péchés » graves et publics; s'ils trouvent des coupables, ils exigent » une amende : c'est là toute la peine et la satisfaction due » pour le péché. Quand l'amende est payée, tout est fini, on » peut vivre tranquille, on peut passer toute l'année au service » du démon, jusqu'à l'époque du cens. Quand même ils » devraient mendier leur pain, ils doivent payer; mais s'ils » sont riches et si le fait est grave, on les force à donner » beaucoup, et on leur extorque autant d'argent que possible. » Quand l'argent est payé, ils se croient quittes et libres; oui ! » ils sont libres jusqu'à ce que le démon vienne prendre leur » âme et leur fasse faire pénitence dans un enfer éternel. » C'est ainsi que chacun a ce qu'il désire : le diable, l'âme; » l'évêque, l'argent, et les imbéciles, leurs satisfactions d'un » instant [2] !

» Les religieuses, pimpées, sortent de leur couvent comme » si elles voulaient se vendre au monde et au diable, ce qui » n'arrive que trop souvent ! Sans le savoir, elles sont cause » d'un grand nombre de péchés dont elles devront rendre » compte à Dieu. Pour elles, le cloître est une prison et le » monde un paradis [3].

» Les religieux des ordres mendiants surtout flattent le » pécheur qui peut donner beaucoup et oppriment le pau- » vre, qui aurait plus besoin de recevoir que de donner. Ils

[1] Voir VI, p. 268; V, p. 274, ses protestations d'attachement et d'obéissance à l'Église. Aussi, la réforme qu'il préconise, c'est une réforme dans le sein même de l'Église.

[2] II, p. 181.

[3] II, p. 187.

» font leurs tournées dans les villes et les campagnes ; ils » prêchent par leurs paroles et peu par leurs œuvres, et c'est » pourquoi leurs paroles produisent peu de fruits. Ils recher- » chent la laine bien plus que les brebis, c'est-à-dire : ils » ont en vue leur profit personnel et non le salut des » âmes [1]. »

Tels sont les accents indignés qu'arrachait à Ruysbroeck la vue des désordres de son temps : ce ne sont que des plaintes, et, comme telles, elles ne pouvaient guère avoir de résultats pratiques ; mais, plus que les écrits du prieur, sa vie devait exercer une influence réformatrice : « Il porta la réforme » dans la congrégation de Windesheim, dit Paquot, et jusque » dans le monastère de Château-Landon, possédé par des cha- » noines réguliers depuis le XII[e] siècle [2] »; « car, ajoute » Sander [3], comme nous l'apprennent les auteurs, tout y fut » fondé et réformé à l'instar de ce qui se faisait à Groenen- » dael. » — Tous les chroniqueurs de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Augustin nous montrent Groenendael comme la source d'où est sortie la réforme nouvelle de l'institution « vena unde processit fons et inchoatio reformationis » novæ canonicorum regularium in his terris [4] »; ils nous représentent Ruysbroeck comme leur véritable « patriarche », l'auteur des nouvelles constitutions, le puissant initiateur sous l'impulsion duquel la vie religieuse prit à cette époque un essor magnifique dans la « Basse-Allemagne [5] ». Dans le Brabant, trois monastères florissants s'élevèrent bientôt à côté de Groenendael : le monastère de Roodendael ou de Rooklooster (*Rubeævallis*), dont la chapelle fut consacrée en 1369 et dont les premiers religieux prirent l'habit le 18 janvier 1373,

[1] II, p. 191.
[2] *Mémoires...*, I, p. 55.
[3] *Chor. sac. Brab.*, II, p. 30.
[4] Impens, *Chron. Bethl.*, l. I, a. 2, § 1.
[5] Idem, *loc. cit.*, § 3.

præsentibus duobus fratribus Viridisvallis [1]; le monastère de Sevenborren (*Septemfontium*), commencé en 1380 et dont les premiers frères ne prirent l'habit que huit ans plus tard [2]; enfin, le monastère de Korssendonck, qui fut définitivement érigé et consacré en 1398 [3]. L'origine de ces différentes communautés rappelle les premiers temps de Groenendael; en 1400, c'est Groenendael qui est érigé en chapitre général, « eo quod in Viridivalle devotissimi patris domini Johannis » Ruysbroeck plures discipuli adhuc vivebant et florebant [4] »; les monastères de Roodendael et de Korssendonck s'y adjoignirent; Sevenborren fut incorporé, plus tard seulement, au chapitre général de Windesheim. — D'autres communautés religieuses surgirent de tous côtés; en même temps prit naissance une nouvelle association, la congrégation des *frères de la vie commune,* qui, presque partout, se confondit avec l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Augustin. — L'instrument de cette réforme, ce fut, nous le verrons au livre suivant, l'ami de Ruysbroeck, le prédicateur hollandais Gérard Groot.

[1] Impens, *loc. cit.*, a. 3, copié presque entièrement par Mastelinus, *Necr. V. V.*, p. 37. — Voir Sanderus, *Chor. sac. Brab.*, II, pp. 41 et suivantes.

[2] Idem, *loc. cit.*, a. 4. — Voir Mastelinus, *ouv. cité,* p. 47; Sanderus, *ouv. cité,* pp. 45 et suivantes.

[3] Idem, *loc. cit.*, a. 5. — Latomus, *Corsendonca,* p. 6. — Voir Mastelinus, *ouv. cité,* p. 39; Sanderus, *ouv. cité,* pp. 101 et suivantes.

[4] Idem, *loc. cit.*, a. 6; *anno* 1402, dit Hoybergius, *Not. in Cors.*, p. 110.

LIVRE IV.

LES MYSTIQUES POSTÉRIEURS A RUYSBROECK.

La mystique, après Ruysbroeck, suivit l'impulsion que lui avait donnée le prieur de Groenendael ; elle accentua davantage le côté pratique de son système et, s'adonnant généralement moins à la contemplation et aux phénomènes surnaturels qui la préparent et l'accompagnent, elle descendit dans les moindres détails de la vie chrétienne et de la perfection évangélique.

Elle devint l'apanage d'une association qui s'affirma par une puissante vitalité et qui produisit dans nos provinces un grand nombre d'écrivains célèbres. « Si l'on voulait, dit M. de Ram, » réunir en une collection complète les ouvrages des frères de » la vie commune sous le titre : *Collectio seu corpus scriptorum congregationis fratrum vitæ communis et ordinis canonicorum regularium S. Augustini, qui ante sæculum XVI vixerunt*, on aurait un monument qui mettrait dans une » lumière admirable l'état magnifique de la philosophie, de la » littérature et de la théologie ascétique dans nos provinces[1]. »

A côté de ces héritiers directs du mystique brabançon, nous en voyons beaucoup d'autres qui, sans être immédiatement soumis à son influence, en ressentirent pourtant les heureux effets et propagèrent les mêmes doctrines.

Nous nous occuperons, dans deux chapitres distincts, de ces deux classes différentes de mystiques.

[1] *Bulletins de la Commission royale d'histoire de Belgique*, II, 3e sér., 1861, p. 70.

CHAPITRE PREMIER.

LA MYSTIQUE CHEZ LES FRÈRES DE LA VIE COMMUNE.

I. Gérard Groot.

L'homme qui, après Ruysbroeck, devait exercer sur la vie morale et religieuse de nos pères au XIV^e^ siècle la plus décisive influence et imprimer le sceau de sa personnalité sur la race spirituelle qu'il allait fonder, naquit à Deventer, en octobre 1340[1]; son père, Werner Groot, avait été échevin de la ville et passait pour un administrateur intègre et juste; sa mère, Heylwig Van der Basselen, unissait une piété profonde à la plus généreuse charité. Le jeune Gérard, destiné à la carrière ecclésiastique, fit ses premières études à l'école du chapitre de Saint-Lebuin à Deventer, à Aix-la-Chapelle et à Cologne. A l'âge de 15 ans, il se rendit à Paris pour y suivre les cours de l'Université; trois ans plus tard, il était proclamé maître ès-arts (*artista*), titre correspondant à celui de docteur en philosophie. Il demeura quelque temps encore à Paris, pour y profiter de la société des savants célèbres qui s'y trouvaient; c'est alors qu'il acquit les connaissances universelles qui le distinguèrent plus tard. Avec sa branche propre, la philosophie, il menait de front les études de droit, d'Écriture sainte, de théologie, de patrologie, de médecine, d'astrologie, voire même de magie. Il aimait beaucoup les disputes savantes et était grand collectionneur de livres et de manuscrits.

Rentré à Deventer vers 1362, il excita l'admiration de ses concitoyens par l'éloquence de sa parole et la profondeur de

[1] Thomas a Kempis, *Vita venerabilis magistri Gerardi Magni* et *Chronicon canonicorum Regularium montis S. Agnetis*, pp. 2, 6, 108 et suivantes. — Busch, *Chronicon Windesemense*, pp. 1-25. — Jodocus Badius. *Vita reverendi patris Thomæ a Kempis*, tit. VIII, etc. — Ullmann, *ouv. cité*, II, p. 62. — Böhringer, *ouv. cité*, XVIII, p. 612. — Acquoy, *Het klooster te Windesheim en zijn invloed*, 1875, I, 15 et suiv. — Bonet-Maury, *Gérard de Groote, un précurseur de la Réforme*, 1878, etc.

son enseignement [1]. En 1366, il fut chargé d'une mission délicate près du pape Urbain V, à Avignon ; il s'en tira avec honneur, car, deux ans plus tard, nous le trouvons fixé à Cologne, où il jouissait des revenus de deux prébendes de chanoine, l'une de Saint-Martin d'Utrecht, l'autre de Notre-Dame d'Aix-la-Chapelle.

Jusque-là, Gérard avait aimé la vie du monde ; la gloire du siècle l'absorbait complètement; il prenait part à tous les plaisirs, faisait la toilette la plus recherchée, aimait la bonne chère et buvait le meilleur vin, mais il avait peu de souci du salut de son âme.

Or, nous l'avons dit, Cologne était, à cette époque, le centre de la vie mystique. Gérard y fut charitablement repris de ses désordres par les personnes pieuses qui s'y trouvaient. Un jour qu'il assistait à des jeux profanes, un solitaire lui adressa tout à coup ces paroles : « Que fais-tu là à regarder des vanités? » Il faut que tu deviennes un autre homme ! »

Gérard ne prit pas garde à l'avertissement; mais, retourné à Deventer, il tomba gravement malade. Pour lui donner l'extrême-onction, le prêtre qui l'assistait exigea formellement qu'il détruisît ses manuscrits relatifs à l'astrologie et à la magie; Gérard s'y soumit après quelque résistance. Quelque temps plus tard, se trouvant à Utrecht, il reçut la visite de Henri de Calcar, prieur de la Chartreuse de Monnikhuisen, près d'Arnhem, qui l'exhorta à changer définitivement de vie. La parole de son ancien ami (ils s'étaient connus à l'Université de Paris) produisit sa conversion définitive ; Gérard rougit de la mollesse et de la vanité de sa conduite et résolut de la réformer complètement ; c'était probablement au commencement de 1374.

Nous trouvons l'exposé des motifs et le programme de cette conversion dans un écrit de maître Gérard que Böhringer [2] place à bon droit à cette époque : *Conclusa et proposita, non vota, in nomine Domini a mag. Gerardo edita.* Le titre indique

[1] C'est probablement vers ce temps qu'il se rendit à Prague, où l'université, récemment établie, florissait alors.

[2] Böhringer, *ouv. cit.*, p. 616.

déjà l'antipathie de Gérard pour les ordres religieux, dont il voyait les relâchements : « Désormais, plus de bénéfices, plus » de titres savants, plus de discussions publiques! Tout ce » qui ne rend pas l'homme meilleur doit lui causer dom- » mage, et quand on travaille pour l'honneur ou l'argent, on » a perdu sa peine. Mais, au contraire, l'assistance religieuse à » la messe, l'étude de la Bible et des Pères, l'observance des » jeûnes, la conformité parfaite à la volonté de Dieu, tels seront » désormais les objets de ses aspirations. » Et l'ouvrage est entremêlé de phrases sentencieuses comme celles-ci : « La » science des sciences, c'est de savoir qu'on ne connaît rien »; « Ce qu'il faut rechercher le plus, c'est de ne pas être » recherché [1] ».

Groot renonça donc à la prébende d'Utrecht et, quelque temps après, à celle d'Aix-la-Chapelle. Bien mieux, par un acte en date du 20 septembre 1374, il fit don de sa maison paternelle, « à l'usage des pauvres qui voudraient se consacrer » au service de Dieu ». Il s'y réservait un petit appartement, qui, après sa mort, devait retourner à la confrérie; on peut considérer cette petite communauté comme la première ébauche de l'association de la vie commune.

Selon toutes les probabilités, Gérard passa trois ans dans cette maison restée célèbre jusqu'à la fin du XVI[e] siècle sous le nom de *Meester Geerit's huis*, partageant son temps entre la lecture de la Bible et des Pères de l'Église, la prière et la correspondance avec ses nombreux amis. C'est pendant ce laps de temps qu'il se rendit à Groenendael pour y voir Ruysbroeck.

Dans le courant de l'an 1377, Gérard résolut de s'éloigner davantage encore de la vie du monde. Il se rendit au cloître de Monnikhuisen, et obtint de son ami de Calcar une cellule où il se retira, sans toutefois s'astreindre par vœu à l'observance de la règle. Il y vécut deux ans, soumettant son corps chétif aux exercices les plus rigoureux, tels que jeûnes fréquents, abstinence totale de viande, veilles forcées et port d'un cilice

[1] Thomas a Kempis, *Vita Gerardi Magni*, cap. 18, *App.*

noueux autour des reins [1]. Après ce laps de temps, le prieur de la Chartreuse jugea avec beaucoup de sens que si Gérard était apte à la vie monastique, il avait plus d'aptitude encore pour le ministère de la parole publique. Cédant aux instances de son vieil ami, Groot retourna à Deventer où il s'occupa d'abord de constituer en sodalité religieuse la communauté de femmes pieuses qui se trouvaient dans la maison qu'il avait quittée; elle devint la première confrérie des sœurs de la vie commune.

On peut voir, dans les statuts composés par Groot à cette occasion, la direction pratique qu'il voulait donner au mysticisme de son temps; ces filles ne seront astreintes à aucun vœu, ni distinguées par aucun vêtement monastique, mais elles resteront et s'appelleront laïques, et seront vêtues de couleur sombre comme les autres honnêtes femmes de la cité; elles vivront dans la chasteté et obéiront à une régente, élue chaque année à la majorité des voix et dont l'élection devra être confirmée par les échevins. Elles devront se procurer leur subsistance par le travail des mains; ce travail se fera en commun, et pendant ce temps, l'une d'elles lira à haute voix les heures de la Vierge ou les sept psaumes pénitenciaux, etc.

L'acte est en date du 23 juillet 1379. A la fin de la même année, Groot reçut l'ordre du diaconat; car il fallait être au moins diacre pour annoncer la parole divine. Mais il ne put se résoudre à recevoir la prêtrise, tant il jugeait lourdes les charges imposées par ce ministère : « Je ne voudrais pas être » curé de Zwolle une seule nuit, disait-il, quand on m'offri» rait mon chapeau plein de florins d'or [2] ». Il se rendit alors chez l'évêque Florent de Wevelinkhoven et obtint de lui une autorisation écrite de prêcher dans tout le diocèse.

Gérard était âgé de 40 ans quand il commença sa vie de prédication. Il s'acquit bientôt un renom extraordinaire; l'enthousiasme du peuple était tel, qu'à l'annonce de ses sermons on quittait tout pour venir les écouter. Pourtant, il ne ménageait pas ses auditeurs; comme Jean-Baptiste le Précurseur, il met-

[1] Thomas a Kempis, *ibid.*, c. 6 et 7.

[2] Idem, *Chronicon montis S. Agnetis*, p. 149.

tait la cognée à la racine de l'arbre, tonnait contre les vices et inspirait l'effroi à tous les assistants, en leur mettant devant les yeux les grandes vérités dernières. — Nous avons vu que c'est en les proposant au prieur de Groenendael qu'il voulut le faire sortir de sa quiétude et de sa résignation habituelles. — Un jour, raconte Thomas a Kempis, à la suite d'un de ces terribles réquisitoires, un notable de Zwolle l'apostropha en ces termes : « Maître Gérard, pourquoi nous importunez-vous en introduisant de nouvelles habitudes ? Cessez donc ces discours qui troublent et terrifient tout le monde! » Groot répondit : « Je ne pourrais, de bon gré, vous laisser prendre le chemin de l'enfer. » — « Mais, répliqua le bourgeois, laissez-nous au moins aller en paix jusqu'à l'enfer. » — « Je n'en ferai rien, répondit Groot; si vous refusez de m'écouter, d'autres suivront volontiers mes conseils [1]. » — En réalité, les prédications de Groot produisirent les fruits les plus abondants, mais en même temps elles indisposèrent parfois contre lui ses auditeurs; ceux dont il démasquait les vices étaient forcés de changer de vie ou contraints de haïr le prédicateur qui les traînait ainsi sur la claie.

Les sermons qui nous ont été conservés sont surtout des prédications latines adressées aux prêtres; ils paraissent ne pas nous avoir été transmis tels qu'ils avaient été composés. On y sent le travail de cabinet plutôt que l'inspiration vibrante qui devait animer sa parole. Quand il parlait au peuple en langue populaire, il improvisait toujours. C'est à Amsterdam que nous le voyons débuter; plus tard, nous le trouvons à Zwolle, à Kampen, à Deventer, à Zutphen, à Harlem, dans toute la Hollande. Il était accompagné de témoins pour poursuivre ceux qui se seraient opposés à ses prédications; il avait avec lui un tonneau rempli de livres pour pouvoir convaincre ceux qui n'auraient pas voulu admettre ses assertions.

Ce trait nous montre le caractère énergique de Groot; sa nature belliqueuse ne pouvait supporter la contradiction. Aussi

[1] Thomas a Kempis, *ibid.*, p. 4.

poursuivit-il les hérétiques avec un zèle inquisitorial qui l'a fait surnommer le « Martel des hérétiques (*Ketterhamer*) ». Dans ses lettres, il fait mention d'un frère Barthélemy, moine augustin de Dordrecht, partisan de la secte des libres esprits; d'un frère Jean qui s'opposa à ses prédications, du lollard Mathieu et d'autres encore. On trouve un exemple de ses menaces et de son langage rude dans une lettre adressée à un nommé Gerlach, qui lui devait trois florins; Gérard le menace de le faire poursuivre à Cologne [1].

Gérard était à l'apogée de sa gloire, quand il tomba tout à coup en disgrâce. Les mauvais prêtres, les *proprietarii,* les *plurium beneficiorum possessores,* les *focaristæ* surtout, contre lesquels il avait prononcé son terrible sermon à Utrecht, étaient indisposés contre lui; ses recherches inquisitoriales et ses violences contre les hérétiques lui avaient aliéné les magistrats de certaines villes. On agit secrètement auprès de l'évêque; on lui fit prendre la décision de retirer toutes les autorisations spéciales qu'il avait données de prêcher. La disposition s'adressait à tous les prédicateurs, mais, de fait, c'était Groot qu'elle attaquait surtout. Gérard se soumit, mais dans les lettres qu'il écrivit à cette époque on voit régner un ton sombre et mélancolique [2]; un instant il eut l'idée de se faire prêtre, tant était grande l'envie qu'il avait de prêcher la parole divine [3]; il écrivit une protestation publique [4], s'adressa à Rome, fit faire des démarches près de l'évêque [5]; rien n'y fit, Florent de Wevelinkhoven tint bon, la disposition ne fut pas retirée,

[1] Acquoy, *Gerardi Magni epistolæ XIV,* pp. 20, 23, 28, 32, etc.

[2] Idem, *ibid.,* pp. 71, 72, 79.

[3] Idem, *ibid.,* p. 64.

[4] Thomas a Kempis, *Vita Gerardi Magni. App.*

[5] Voir Acquoy, *ouv. cité,* pp. 57, 69. — Voir aussi *Epistola ad episcopum Trajectensem pro magistro Gerardo Groot, quando erat ipsi interdictum ne publice prædicaret — Epistola magistri Wilhelmi de Salvarilla, cantoris Parisiensis, ad Papam Urbanum sextum ad impetrandum magistro Gerardo privilegium prædicandi,* dans Thomas a Kempis, *Vita Gerardi Magni. App.*

maître Gérard fut condamné au silence; il ne devait pas survivre longtemps à cette injuste révocation.

Alors commença la quatrième période de la vie de Gérard, la plus courte, mais peut-être la plus importante; nous en parlerons dans un chapitre spécial.

Voici la liste complète des ouvrages que Gérard composa jusqu'à cette dernière période [1] :

I. Traités et maximes.

a) Publiés :

1° *Conclusa et proposita (non vota) a magistro Gerardo edita*, publié par Thomas a Kempis, *Vita Gerardi Magni*, cap. XVIII;

2° *De sacris libris studendis*, publié par Thomas a Kempis, ibidem;

3° *Publica protestatio de veridica Evangelii prædicatione, quod prædicavit mag. Gerardus*, Thomas a Kempis, ibidem;

4° *Dicta quædam mag. Gerardi Magni*, publié en partie par Thomas a Kempis, à la suite du *De sacris libris studendis*, et en totalité par le professeur J. Clarisse, dans l'*Archief voor kerkelyke geschiedenis* de Kist en Royaards, t. I, pp. 361-363. Leyde, 1829;

5° *De beneficiis curatis*, publié par J. Clarisse, *ouv. cité*, t. III, *Bijlagen*, pp. 13-27. Leyde, 1831, où il est donné comme *lettre* [2];

6° *Articuli, Extracta*, ou *Nadere verklaring*, par le même; *ouv. cité*. t. VIII, pp. 108-117. Leyde, 1837;

6° *De locatione ecclesiarum, sive curæ pastoralis*, par le même; *ouv. cité*, t. VIII, pp. 119-152;

[1] Voir Bonet-Maury, *ouv. cité*, p. 91. Cette liste est faite d'après Foppens, *Bibliotheca Belgica*, Bruxelles, 1739, I, vol. III, pp. 354, 355, et d'après Paquot, *Mémoires...*, Louvain, 1765, I, 421, 422.

[2] C'est probablement le cas pour un grand nombre des traités inédits qui suivent.

8° *De matrimonio, sive de incommoditatibus Matrimonii*, par le même; *ouv. cité*, t. VIII, pp. 155-249;

9° *De vijf poente, die meester Geert de Grote an den volke tUutrecht predicte*, publié par le professeur Moll, dans les *Studien en Bijdragen* de Moll et de Hoop Scheffer, t. I, pp. 409 et suiv. Amsterdam, 1870;

b) Inédits :

10° *De Vita in communi degentium ;*
11° *De Contractibus et usuris ;*
12° *De Institutione Novitiorum ;*
13° *Contra turrim Trajectinam ;*
14° *De quatuor generibus meditabilium ;*
15° *De Vitio detractionis ;*
16° *Ad Beguttas de Simonia ;*
17° *De cohabitatione et exercitiis devotorum ;*
18° *Concordia Evangelistarum de passione Domini ;*
19° *In Lectiones mortuorum ;*
20° *De revocatione Lapsi ;*
21° *De animarum cura non acceptanda sive de recusatione status presbyterii ;*
22° *De Compunctione ;*
23° *De Communione ;*
24° *De conversatione interna ;*
25° *De Eruditione Scholarum ;*
26° *De Gradibus ecclesiasticorum ;*
27° *De Pretiositate Vestium ;*
28° *De quatuor novissimis, sive Cordiale quatuor novissimorum* (Gérard van Vliederhoven ?);
29° *De Regimine sororum, seu monialium* (Frédéric van Heilo?);
30° *Ne quidam pergat ad terram Infidelium* (id.).

II. Sermons.

a) Publiés :

1° *De Focariis* seu *Contra Focaristas*, publié par Th.-A. et

J. Clarisse, dans l'*Archief* de Kist en Royaards, t. I, pp. 364-379; t. II, pp. 307-395; t. VIII, pp. 5-107, Leyde, 1829 à 1837;

2° *De Paupertate (in festo Palmarum)*, publié par Moll, dans les *Studien en Bijdragen*, de Moll et de Hoop Scheffer, t. II, pp. 432-469. Amsterdam, 1872;

3° *Zedelijk toespraak* (allocution morale), publiée par Van Vloten, dans le *Nieuve Archief* de Kist en Royaards, t. II, pp. 299-307. Leyde, 1854.

b) Inédits :

4° *De Nativitate Domini;*

5° *De Septem verbis Domini pendentis in cruce.*

III. Lettres.

a) Publiées :

1° Lettres et fragments de lettres publiés par J. Busch, dans le *Chronicon Windesemense*, pp. 15 et suiv., 385, etc., 394, etc., 424-427, 510-515, 609-611. Anvers, 1621.

2° Deux des lettres précédentes : *a*) celle à Werner Keynkamp; *b*) celle à J. Celē, ont été réimprimées par J. Revius, dans la *Daventria illustrata,* pages 31 et 32. Leyde, 1651;

3° Toutes les précédentes ont été reproduites par J. Clarisse (d'après les manuscrits de Groningue et d'Utrecht), dans l'*Archief,* de Kist en Royaards, tome VIII, pages 252-258 et 270-294. Deux lettres nouvelles : *Ad quemdam fratrem infirmum* (Johannem de Arnhem), et *Ad presbyterum* (Henricum Clingibile de Huxaria), ont été publiées par le même, *ouvrage cité,* tome III, *Bijlagen,* pages 1-4 et 5-12. Leyde, 1829;

4° M. le docteur J.-G.-R. Acquoy publia, pour la première fois, quatorze lettres, tirées du manuscrit de La Haye (n° 1541), sous ce titre : *Gerardi magni Epistolæ XIV*, Amsterdam, 1857, et les accompagna de notes qui jettent une vive lumière sur la personne de Gérard Groote;

5° M. de Ram publia, d'après deux manuscrits, aujourd'hui brûlés, de la bibliothèque de Strasbourg, huit lettres, sous ce

titre : *Venerabilis Gerardi magni de Daventria, Epistolæ VIII,* dans les *Bulletins de la Commission royale d'histoire de Belgique,* tome II, série 3, pp. 71-110. Bruxelles, 1861;

6° Le docteur Nolte donna *Sieben Briefe von G. Groote,* dans le *Theologische Quartalschrift,* tome III, pp. 281-300. Tubingen, 1870;

7° Le professeur Moll publia une *Epistele aen eenre Clusennersse,* dans les *Studien en Bijdragen,* de Moll et de Hoop Scheffer, tome III, pages 434-437. Amsterdam, 1876;

b) Inédites :

8° Le manuscrit de la Bibliothèque royale de La Haye (n° 154[1]) contient soixante-quatre lettres de Groote, dont une trentaine sont encore inédites;

9° Les manuscrits de la bibliothèque de Bourgogne, à Bruxelles (n^os^ 3, 681 et 11,927), et de la bibliothèque du séminaire épiscopal de Liège (n° 71), contiennent plusieurs lettres de Groote, qui se retrouvent toutes dans celui de La Haye;

10° Enfin, le manuscrit de la Bibliothèque royale de Hanovre (XIII, 859) contient six lettres de notre auteur, dont trois, qui se trouvaient dans les manuscrits de Strasbourg, aujourd'hui perdus sans retour, et deux inédites, dont des fragments sont publiés par Bonet-Maury, page 99.

IV. Traductions.

1° Traduction latine du traité flamand de J. de Ruysbroeck, intitulé : *Ornatus spiritualium nuptiarum* [1];

2° Traduction latine de l'ouvrage du même auteur, intitulé : *De septem gradibus amoris;*

3° *In librum de XII virtutibus,* du même auteur.

La mystique du prédicateur hollandais est plus modérée, et, comme nous l'avons dit, plus pratique que celle de son

[1] Voir plus haut, pp. 188 et 189.

ami, le prieur de Groenendael. Voici comment il conçoit la vie mystique : « Saint Paul, le vénéré docteur, nous enseigne » que le royaume de Dieu, lequel est au dedans de nous, con- » siste dans la justice, la paix et la joie dans le Saint-Esprit. » Ce sont là les trois vertus qu'il faut posséder en nous-mêmes, » ou à la possession desquelles nous devons aspirer de toutes » nos forces, afin de participer au règne de Dieu, c'est-à-dire » afin que nous parvenions en Dieu et que Dieu demeure en » nous : et aucune pratique extérieure ne doit passer avant ces » choses. Tout exercice extérieur, tel que jeûne, flagellation, » veille, cilice, tout cela n'a de valeur et d'utilité qu'autant qu'il » produit la justice, la paix et la joie dans le Saint-Esprit : » car c'est d'après ce résultat qu'on doit s'y livrer plus ou » moins [1]. »

Et, dans sa lettre à Berthold ten Have, l'un de ses convertis, il s'écrie, dans l'effusion de son âme : « Prends garde d'aban- » donner Dieu ! Si tu laisses Celui qui est tout le bien, que te » restera-t-il, sinon tout le mal? Si tu laisses Celui qui est » tout ce qu'il y a de beau, de riche, de noble, de vrai, de » doux, de désirable et de délectable, et en qui sont tous ces » biens, que te restera-t-il, sinon tout ce qu'il y a de laid, de » repoussant, de pauvre, d'ignoble, de faux, d'amer, de » périssable et de pénible? Si toi tu l'abandonnes, Lui, le Créa- » teur, ne saurait abandonner sa créature ; en effet, il faut que » la créature serve son seigneur, soit qu'il punisse, soit qu'il » récompense, soit malgré elle, à travers les peines éternelles, » soit de bon gré, à travers les joies célestes [2]. »

II. Florent Radewyns et l'institution.

Dès le temps de ses études à Paris, maître Gérard avait, nous l'avons dit, la passion de collectionner des manuscrits. Après

[1] Ms. de La Haye, n° 429, édité par van Vloten. Nous avons suivi le texte donné par Bonet-Maury, *ouv. cité,* p. 96, qui diffère notablement de l'édition van Vloten.

[2] Ms. de Hanovre, XIII, 859 : *Epistola ad qd. clericum nomine Bertoldum,* édité par Bonet-Maury, *ouv. cité,* p. 99.

sa conversion, ce goût se maintint, mais changea d'objet : au lieu d'amasser des livres profanes, Groot s'adonna à la lecture du droit canon, de l'Écriture et des Pères. Quand il ne pouvait se procurer un livre important, il le faisait copier par des scribes : il employait à cet effet les jeunes gens, fort nombreux du reste à Deventer, qui se préparaient, dans l'école du chapitre, à recevoir l'onction sacerdotale. Voyant que les réunions de ces jeunes clercs étaient fort utiles, et qu'il pouvait, par ce moyen, exercer de l'influence sur leur entourage, Gérard les multiplia le plus possible, ne leur payant le prix de leur travail qu'au fur et à mesure qu'ils l'accomplissaient.

Or, à ces jeunes clercs s'était joint Florent Radewyns, de Leerdam, maître ès-arts de l'Université de Prague. Il était venu à Deventer, avait entendu prêcher Gérard et avait été attiré à lui. Il avait abandonné sa prébende de Saint-Martin d'Utrecht, et était devenu volontairement simple vicaire de Saint-Lebuin de Deventer, afin de mener une vie plus intime dans la compagnie de son maître vénéré [1]. Un jour de l'année 1381, il vint trouver Groot et lui fit cette proposition : « Mon cher » maître, quel mal y aurait-il à ce que moi et ces copistes » de bonne volonté nous missions en commun notre petit » pécule, afin de vivre en communauté? » — Gérard répondit : « Jamais les ordres mendiants ne souffriront cela : ils s'y » opposeront de toutes leurs forces. » — « C'est vrai, répliqua » Radewyns, mais commençons toujours : avec la grâce de » Dieu, nous réussirons et nous pourrons leur résister. » — Alors Groot se recueillit un instant et s'écria : « Eh bien, au » nom de Dieu, commencez cette vie commune; je serai votre » défenseur et protecteur fidèle contre tous vos adversaires [2]. »

Ceci se passait pendant que Groot s'adonnait encore à la

[1] Voir Thomas a Kempis, *Vita Florentii.* — Voir aussi Busch, *passim*, et autres ouvrages cités plus haut. — Wilhelmus Vornken, *Epistola de prima institutione monasterii in Windesem*, publié par Acquoy, *ouv. cité*, III, p. 235. *Bijlage I.*

[2] J. Busch, *ouv. cité*, p. 6. — P. Impens, *Chron. Bethl.*, l. I, a. 8, § 2.

prédication publique. Il ne croyait pas alors que cette puissance, sur laquelle il comptait, allait lui être si tôt enlevée : du reste, son influence sur la future congrégation eût sans doute été moindre sans cette disgrâce.

Pendant la période qui suivit sa vie de prédicateur-missionnaire (été 1383 au 20 août 1384), Groot vécut dans la communauté des *jeunes clercs de bonne volonté,* les dirigeant et s'occupant de leurs travaux. Suivant les indications de R. Dier [1], c'est alors qu'il traduisit en flamand l'office de la sainte Vierge, les sept psaumes pénitenciaux et l'office des morts, ajoutant des gloses pour l'interprétation des passages difficiles. « Je crois » aussi, ajoute-t-il, qu'il adapta les litanies aux sept psaumes de » la pénitence. » Busch [2] y ajoute les offices du Saint-Esprit et de la sagesse éternelle. P. Horn [3] y joint enfin l'office de la Sainte-Croix. Moll [4] croit avoir trouvé ces traductions dans un manuscrit de la bibliothèque de Munster, catalogué n° 411. En voici le contenu :

1. *Een proloog van den vertaler van Onser vrouwen ghetiden,* publié par Moll, p. 53;

2. *Onser vrouwen ghetiden ;*

3. *Die seven Psalmen,* les sept psaumes pénitenciaux;

4. *Die letanien,* qu'on avait l'habitude de réciter après les psaumes, comme la doxologie après chacun d'eux;

5. *Des heilighen cruus ghetiden ;*

6. *Des ewighen wijsheits ghetiden,* publié *ibid., bijlage* XIII, p. 78;

7. *Des heilighen gheestes ghetiden ;*

8. *Die grote ghetiden vanden heilighen cruce ;*

9. *Die vigilie,* avec un court prologue du traducteur.

Ces ouvrages se trouvent encore dans un grand nombre de

[1] *Scriptum Rudolphi Dier de Muden,* dans Dumbar, *Analecta.* Dav., 1719, I, p. 6.

[2] J. Busch, *Chron. Wind.,* p 9.

[3] Cité par Moll, p. 2.

[4] Moll (Acquoy, *Geert Groote's dietsche vertalingen, beschreven en toegelicht,* dans les *Letterk. verh. der koninkl. Akademie,* XIII.

manuscrits que cite Moll; il en donne de nombreux extraits dans ses *Bijlagen*.

Déjà dans le courant de l'année 1382, Groot songea à changer le caractère de son institution : jusqu'alors, pas plus que les sœurs de la vie commune, les clercs de bonne volonté ne s'étaient engagés par des vœux; à cette époque, Groot voulut les constituer en ordre religieux proprement dit. Les périls qu'il avait remarqués dans les associations libres, et le souvenir du monastère florissant de Groenendael furent sans doute pour beaucoup dans cette détermination [1]. De plus, ses prévisions s'étaient réalisées; les frères de la vie commune avaient rencontré de l'opposition; on avait critiqué surtout leur manière de vivre en communauté sans règle approuvée. Gérard les défendit d'abord contre leurs détracteurs; il prouva que leur genre de vie était conforme aux prescriptions des saints canons et aux décrets des Papes; à la fin pourtant, ému des calomnies qu'il entendait, il se décida à faire embrasser aux frères la règle des chanoines réguliers de Saint-Augustin, comme elle était observée à Groenendael. P. Impens nous donne la raison de ce choix : *cum esset modus vivendi magna discretione temperatus, et qui honesti sacerdotis secularis vivendi qualitate non esset omnino alienus, et qui caritatis jura in proximis observanda amplecteretur* [2].

Le même chroniqueur attribue à Gérard une grande part dans l'érection du monastère d'Emsteyn : L'année qui suivit la mort de Ruysbroeck, dit-il (donc en 1382), un honnête habitant de Dordrecht, Raynaud Minnenbosch (Munenbode, d'après Busch), docile aux conseils de maître Gérard, fonda le monastère de Saint-Sauveur à Emsteyn (ou Eemstein), et y fit professer la règle de saint Augustin, comme à Groenendael : ce fut la première communauté établie d'après la nouvelle réforme en Hollande et dans le diocèse d'Utrecht; en Brabant, les trois monastères de la forêt de Soignes l'avaient précédé. A la

[1] Thomas a Kempis, *Vita Gerardi Magni*, c. 15.

[2] *Chron. Bethl.*, l. I, a. 7, § 3.

demande de maître Gérard, les premiers frères obtinrent qu'un prêtre profès de Groenendael, Godefroid Wevel, de Louvain, fût envoyé pour leur enseigner les règles et leur donner l'exemple de la vie religieuse. Après avoir vécu quelque temps au milieu d'eux et les avoir édifiés par sa sainte conduite, Wevel retourna dans son couvent. Les religieux d'Emsteyn reçurent avec reconnaissance les pieuses institutions, s'appliquèrent avec ferveur à les mettre en pratique, et acquirent bientôt une si grande renommée de vertu, que les premiers frères de Windesheim et de Korssendonck furent envoyés à Emsteyn pour s'instruire dans la vie sainte [1].

Dans sa retraite forcée, Gérard songea, plus que jamais, à faire entrer ses frères dans l'ordre des chanoines réguliers. La mort l'empêcha d'exécuter son projet. Il laissa cette partie de son œuvre à ses successeurs.

C'est là du moins ce qui ressort de la description de ses derniers moments, telle que l'a faite J. Busch. Comme ses frères l'interrogeaient à son lit de mort pour savoir quelle serait la règle du futur monastère, celle des chartreux ou celle des cisterciens, maître Gérard répondit : « Ni l'une ni » l'autre....: ce qu'il vous faut, c'est l'ordre des chanoines » réguliers, parce que leur règle est plus large et mieux » appropriée aux frères de la vie commune. N'acceptez per- » sonne dans votre compagnie, ni vos prêtres, ni vos sœurs » les béguines, s'il néglige d'observer la chasteté, le renonce- » ment à tout bien propre, l'obéissance et, par-dessus tout, la » charité, et s'il ne consent à travailler de ses mains [2] ».

Après la mort du diacre de Deventer, Florent Radewyns, pour affermir davantage la communauté des clercs, jugea à propos de leur faire pratiquer en toute rigueur la vie des apôtres et des chrétiens de Jérusalem, qui n'avaient qu'un cœur

[1] *Chron. Bethl.*, l. I, a. 8, § 1. — Comp. Busch. *Chron, Windes.*, p. 160. D'autres auteurs font remonter à 1377 l'érection de ce monastère.

[2] Busch, *ouv. cité*, pp. 22 et 23. — Impens, *ouv. cité*, l. I, a. 8, § 2. La narration de Thomas a Kempis, *Vita Gerardi Magni*, c. 16, ne contient pas ces détails.

et qu'une âme, et qui mettaient tous leurs biens en commun [1]. — Ils portaient encore le costume de leur fondateur après sa conversion et ne s'engageaient par aucun vœu.

En 1386, Florent Radewyns et les frères de la vie commune résolurent de prendre l'habit de chanoine régulier et de prononcer les vœux solennels suivant la règle de saint Augustin. Ils obtinrent de l'évêque d'Utrecht, Florent van Wevelinkhoven, les autorisations nécessaires [2], et bientôt édifièrent le premier couvent à Windesheim, entre Deventer et Zwolle (mars-octobre 1387), sur des terrains cédés à titre gratuit par Berthold ten Have et Lambert Stuerman, l'ami chez lequel Groot avait contracté les germes de la terrible maladie qui devait l'emporter. — Ainsi se trouvait réalisé le désir du fondateur mourant. Ainsi l'influence combinée du diacre de Deventer et du prieur de Groenendael allait s'exercer sur le terrain pratique de la réforme monastique.

Le nouveau monastère fut richement doté par les amis de Groot : il prospéra bientôt et introduisit les réformes désirées. Trois nouvelles maisons furent fondées ; le monastère d'Eemstein se soumit à l'autorité du prieur de Windesheim [3]. En 1395, ils obtinrent du pape Boniface IX l'autorisation de former un chapitre général, jouissant de tous les privilèges reconnus par le droit et qui pourrait s'adjoindre des couvents d'autres diocèses [4]. Les nouvelles constitutions dressées par ce chapitre furent bientôt reçues par un grand nombre d'autres couvents, et Windesheim devint le centre d'une congrégation

[1] Paquot, *Mémoires...*, I, 420.

[2] Voir *Verlofbrief van Floris van Wevelinkhoven, bisschop van Utrecht, aan Florens Radewynsz. c. s., tot het bouwen van een klooster in Salland,* dans Acquoy, *ouv. cité,* III, 262, *Bijlage III* (30 juillet 1386). Comp. Busch, *ouv. cité,* pp. 26 et suivantes.

[3] Busch, *ouv. cité,* pp. 155 et suivantes. — Voir Acquoy, *ouv. cité,* II, pp. 9 et suivantes.

[4] Busch, *ouv. cité,* p. 163. — Voir Acquoy, *ouv. cité,* p. 303. *Bijlage VIII : Bul van Paus Bonifacius IX, waarbij de voorgenomen oprichting en inrichting van het kapittel van Windesheim wordt bekrachtigd.*

florissante qui se répandit rapidement dans toutes nos provinces et en Allemagne. Le chapitre de Groenendael lui fut uni en 1412 [1].

Les plus grands rapports continuèrent à exister entre les frères de la vie commune et les chanoines réguliers de Saint-Augustin. La confrérie semble être une sorte de noviciat pour l'ordre ; les plus pieux et les plus instruits des frères prononcent leurs vœux suivant la règle de Saint-Augustin. Les uns comme les autres participent de l'esprit de Gérard Groot et de Ruysbroeck ; aussi un grand nombre de chroniqueurs les désignent indifféremment sous le même nom et semblent les considérer comme appartenant au même ordre.

Ce qui caractérise l'association des frères de la vie commune [2], c'est avant tout la piété, un mysticisme pratique (*moderna devotio*), dont Gérard Groot est l'initiateur et dont Ruysbroeck a donné les bases en expliquant les exercices de la vie intérieure (*ymnich leven*) : c'est la résignation complète à la volonté de Dieu, basée sur l'humilité ; c'est la fuite du monde et de ses plaisirs, l'amour de la cellule et de sa solitude ; c'est une dévotion pleine d'amour pour Dieu, menant l'âme parfois jusqu'aux suavités de l'extase. Les frères se nourrissaient de saintes méditations et de pieuses lectures ; ils considéraient la « vie de Jésus » comme l'origine de toute vertu et le modèle de toute sainteté. Ils trouvaient dans la Bible des exhortations puissantes à la dévotion ; ils réunissaient les maximes qui les avaient frappés : chacun d'eux avait son recueil (*rapiaria*) dans lequel il pouvait trouver des aliments nouveaux à son ardente piété.

La plus grande charité régnait aussi dans ces communautés

[1] Thomas a Kempis, *Chronicon montis S. Agnetis*, p. 40. — Voir Busch, *ouv. cité*, p. 175, qui donne 1413, et la remarque d'Acquoy, *ouv. cite*, II, p. 18, n. 5.

[2] Voir Thomas a Kempis, *Vitæ discipulorum Florentii*. — Acquoy, *ouv. cité*, II. — Möbius, *Beiträge zur Characteristik der Brüder des gemeinsamen Lebens*. Leipzig, 1887. — Jansen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*. Fribourg-en-Brisgau, 1890, I, p. 65.

pieuses ; les frères promettaient de mener une vie de concorde et de paix : *Castam, concordem et communem vitam*. Ils ne mendiaient pas, sinon parfois pour mortifier leur vanité ; ils vivaient du travail de leurs mains, s'occupant surtout de la copie et de la reliure des manuscrits ; ils n'avaient rien en propre, ils mettaient en commun tous leurs gains.

Dans presque toutes les villes importantes, les frères fondèrent des écoles qui devinrent partout florissantes. A la fin du XIV^e^ siècle déjà, les écoles de Deventer et de Zwolle étaient célèbres. Au commencement du XV^e^ siècle, elles prirent un essor considérable dans toutes les contrées et spécialement dans nos provinces. Une école fut bientôt fondée à Bois-le-Duc ; plus tard, Jean Standonck fonda ou restaura à ses frais cinq « collèges des pauvres clercs », entre autres un à Louvain et un autre dans sa ville natale, à Malines.

Dans ces écoles, les maîtres ne s'attachaient pas seulement à cultiver l'intelligence, ils tâchaient surtout de corriger les mœurs et de réformer la conduite. Gérard et Florent, qui pourtant étaient « maîtres ès-arts », s'étaient adonnés aux pratiques de la perfection chrétienne et n'avaient laissé que des écrits ascétiques ; ainsi en fut-il de leurs successeurs dans la confrérie. Abandonnant les questions oiseuses et les disputes stériles dont s'occupaient les théologiens du temps, ils mirent à la base de leur enseignement l'explication simple et claire de l'Écriture sainte, des *vies* des Pères, des traités ascétiques de saint Augustin et de saint Bernard ; parmi les écrits des auteurs païens, ils choisirent ceux qui avaient trait à la morale. Les docteurs scolastiques ne furent pas négligés, mais, dans les écrivains du moyen âge, c'est aux mystiques et à Ruysbroeck en particulier qu'on accorda la préférence. L'instruction se réduisait à un enseignement pratique moral et religieux ; les exemples des frères, autant que leurs paroles, faisaient impression sur les élèves ; le genre de vie de ceux-ci était calqué, du reste, sur celui des frères ; leur costume était le même, et bien souvent ceux qui sortaient de l'école entraient dans l'ordre des chanoines réguliers ou embrassaient la vie commune.

Parmi les mystiques des Pays-Bas, nous pourrions citer tous les membres de la congrégation naissante : un Arnould de Calcar, un Jean Vos, un Henri Wilsem, un Jean Schutken, un Jean Busch et tant d'autres. Nous nous contenterons de parler de Thomas a Kempis qui, avec Gérard et Florent, peut être considéré comme le représentant de la nouvelle mystique pratique, basée pourtant sur l'enseignement de Ruysbroeck ; puis nous dirons quelques mots de Henri Mande et de Gerlach Peters, qu'on a nommés « le Ruysbroeck du Nord », et « le » second a Kempis ».

III. Thomas a Kempis.

Thomas Hamerken, « Malleolus » (*hamertje*), naquit vers l'an 1379, à Kempen, petite ville du diocèse de Cologne [1]. Il n'avait pas atteint l'âge de 13 ans quand il vint à Deventer suivre les leçons des frères de la vie commune. Depuis cette époque, il ne quitta plus les Pays-Bas, de sorte que si par sa naissance il leur est étranger, au moins y a-t-il passé sa vie presque entière.

En 1399, Thomas entra au couvent de Mont-Sainte-Agnès, près des murs de Zwolle. Une maison des frères de la vie commune y avait été bâtie en 1385, sur l'emplacement désigné par Groot lui-même. « C'est ici, avait dit le fondateur l'année même » de sa mort, c'est ici qu'il faut planter votre tente, de manière » à vous préparer un jardin potager et fruitier sur le versant » qui est au soleil. Si Dieu me prête vie, je viendrai souvent » y séjourner avec vous. » La confrérie ne fut affiliée au chapitre de Windesheim qu'en 1398, par suite de difficultés

[1] P. Impens, *Chron. Bethl.*, f° 286r et 286v. — *Vita Thomæ a Kempis, canonici regularis, auctore incerto pene coævo* — *Vita Thomæ a Kempis canonici regularis, ex variis auctoribus ab Heriberto Rosweydo concinnata,* dans l'édition de Rosweyde : Busch, *Chronicon, etc.,* après les *Vindiciæ Kempenses*. Anvers, 1621, pp. 102 et 107. — Jodocus Badius Ascensius, *Vita Reverendi P. Thomæ a Kempis* (éd. Sommalius); *In vitam beati Thomæ Malleoli* (éd. de 1523). — Voir aussi les dissertations citées pour l'auteur de l'*Imitation*.

qu'elle eut avec ce chapitre. Le premier prieur, Jean de Kempen, l'un des fondateurs de la vie commune à Zwolle, était à la tête du couvent quand son frère cadet Thomas y fut admis.

Après une épreuve de six ans, Thomas prononça les vœux solennels. Il resta désormais fixé à Mont-Sainte-Agnès; en deux circonstances seulement, il s'en éloigna pour quelque temps; il fit un court séjour à Ludingakerke pendant le schisme d'Utrecht, puis se rendit aussi au couvent de Béthanie, comme *socius* de son frère Jean, le prieur, qui était malade.

Thomas fut ordonné prêtre en 1414. Deux fois il fut élu sous-prieur du couvent, en 1425 et en 1441. Il mourut en la fête de saint Jacques, le 25 juillet 1471, âgé de 92 ans.

Un de ses contemporains, le transcripteur du livre *De Disciplina claustralium*, nous en a décrit l'auteur à la fin de son manuscrit : « En 1464, dit-il, vivait encore l'auteur de ce » traité, frère Thomas, chanoine régulier du couvent de Mont- » Sainte-Agnès, près de Zwolle, dans le diocèse d'Utrecht. Il » était alors très âgé, et passait pour un des plus anciens religieux de l'ordre. Il était petit de taille, mais grand en vertus; » il était très pieux, aimait la solitude et détestait l'oisiveté. » Il veillait soigneusement sur sa langue, mais s'entretenait » volontiers avec les personnes dévotes de sujets pieux, » comme, par exemple, de l'édification produite par la conduite des anciens frères; et alors, il était réellement très » intéressant. Dans ses paroles et ses écrits, il s'attachait plutôt à exciter le sentiment qu'à aiguiser l'intelligence. Il était » plein d'amabilité, même quand il faisait une réprimande... » Il était condescendant pour tout le monde... Nous tenons » ses nombreuses vertus d'un de nos frères qui l'a particulièrement connu [1]. »

Le couvent était dans un grand dénuement; à cause de la grande pauvreté des religieux, le prieur Jean leur fit transcrire

[1] *Biographie inédite de Thomas a Kempis*, dans Malou, *Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur du livre de l'Imitation*. Louvain, 1848, p. 219.

des livres dont la vente subvenait aux besoins les plus pressants de la communauté. Contrairement à Florent Radewyns, qui n'avait pas « une bonne main pour écrire et enluminer », Thomas a Kempis avait une aptitude spéciale pour la calligraphie. Il écrivit un missel, une bible complète en quatre volumes in-folio, des opuscules de saint Bernard, etc.

Malgré ces travaux gigantesques, Thomas savait encore trouver le temps pour composer lui-même un grand nombre d'ouvrages ascétiques. Il se retirait « dans un coin, avec un » petit livre »

In angello	In een hoecxken
Cum libello	Met een boecxken [1]

pour se taire et méditer; il écrivit dans le silence de la cellule et dans le feu de ses saintes méditations cette multitude de pieux traités qui furent goûtés dans les monastères du cercle de Windesheim.

Les écrits de Thomas a Kempis ont été imprimés en 1473, sous le titre : *Thomæ a Kempis opera varia*, par Nic. Ketelaer et Ger. van Leempt, à Utrecht. L'édition de Nuremberg, de 1494, puis celle de Jodocus Badius Ascensius à Paris, en 1523, renferment un plus grand nombre d'ouvrages, mais la plus complète de toutes est celle qui a été faite à Anvers, grâce aux soins de Sommalius, en 1600, 1607 et 1615. *Thomæ a Kempis cum docti tum religiosissimi viri, ordinis canonicorum Regularium D. Augustini, Opera omnia, Ad autographa ejusdem emendata, atque etiam tertia fere ex parte nunc aucta ; omnia vero in tres tomos distributa ; opera ac studio Henrici Sommalii e societate Jesu*, Anvers, 1600. Elle est divisée en trois parties :

I. La première partie comprend :

1° *Sermones triginta ad novitios ;*
2° *Sermones novem ad fratres ;*

[1] Voir Rosweyde, *ouv. cité*, p. 120.

3° *Conciones* [1] *et meditationes triginta sex utilissimæ.*

II. La deuxième partie comprend :

1° *De imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi;*
2° *Soliloquium animæ;*
3° *Hortulus rosarum;*
4° *Vallis liliorum;*
5° *De tribus tabernaculis, nempe :* a) *de paupertate;* b) *de humilitate;* c) *de patientia;*
6° *De disciplina claustralium ;*
7° *De fideli dispensatore;*
8° *Hospitale pauperum;*
9° *Dialogus novitiorum ;*
10° *Exercitia spiritualia* ou *libellus exercitii spiritualis ;*
11° *Alia spiritualia exercitia viri religiosi ;*
12° *Doctrinale, seu manuale Juvenum ;*
13° *De vera compunctione cordis ;*
14° *De solitudine et silentio ;*
15° *De recognitione propriæ fragilitatis ;*
16° *Epitaphium breve seu enchiridion monachorum ;*
17° *Manuale parvulorum ;*
18° *De elevatione mentis ad inquirendum summum bonum ;*
19° *Alphabetum parvum monachi, in schola Christi ;*
20° *Consolatio pauperum et infirmorum ;*
21° *Orationes piæ,* ou *septem diversæ orationes spirituales ;*
22° *De mortificatione sui ipsius ;*
23° *De humilitate ;*
24° *De vitâ bonâ et pacificâ ;*
25° *Vita boni monachi ;*
26° *Doctrinæ duæ, altâ mente reponendæ,* deux poésies ;
27° *Cantica spiritualia,* ou *hymni et cantica spiritualia valdè pia.*

[1] Le nom de *collationes* leur conviendrait mieux. — Voir Acquoy, *Het klooster te Windesheim...*, II, p. 316.

III. La troisième partie comprend :

1° *Vita venerabilis magistri Gerardi Magni, vulgo Groot*, contenant, en appendices, des extraits de ses ouvrages, deux lettres à l'évêque d'Utrecht et au pape Urbain VI, demandant pour Gérard l'autorisation de prêcher, et enfin une épitaphe de Gérard [1] ;

2° *Vita D. Florentii*, contenant, en appendices : *Epistola eiusdem ad quendam regularem in Wyndeshem* et *Quædam notabilia verba domini Florentii presbyteri* ;

3° *Vita Joannis Gronde* ;

4° *Vita Domini Joannis Brinckerinck* ;

5° *Vita D. Luberti Berneri*, suivie de *Scriptum prædilecti domini Amilii de felici obitu domini Luberti*, contenant : *Epistola devoti et humilis domini Luberti ad dominum Florentium. Ex epistola domini Florentii de commendatione ejus. Collecta quædam ex devotis exercitiis domini Luberti* ;

6° *Vita D. Henrici Brune* ;

7° *Vita Gerardi Sutphaniensis* ;

8° *Vita D. Amilii Burensis*, suivie de : *Exhortatio domini Amilii de mutua charitate servanda* ;

9° *Vita Jacobi de Viana* ;

10° *Vita Joannis Cacabi, vulgò Ketel, qui coquus fuit*, suivie d'un *devotum exercitium ejusdem fratris Joannis* ;

11° *Vita Arnoldi Scoenhove*. — Ces onze biographies semblent ne former qu'un seul ouvrage, qu'on pourrait désigner sous le titre : *Vitæ undecim virorum sanctimonia illustrium, qui syncronei aut familiares Thomæ a Kempis extitérunt*. Un ancien religieux (*senior*), pour exhorter un novice à la piété, lui propose l'exemple de Gérard Groot et de Florent Radewyns, les fondateurs, et de neuf disciples de Florent.

12° *Vita Lydwigis* (*Lidwinæ*) *virginis* ;

13° *Epistolæ sex, admodum piæ et consolatoriæ* ;

14° *Aliquot oratiónes piæ ac devotæ, de passione Domini nostri Jesu Christi* ;

[1] Voir plus haut, p. 271, n. 5.

15° *Orationes admodum piæ ;*
16° *Cantica spiritualia,* ou *hymni spirituales diversi* [1].

Outre ces ouvrages, nous pouvons citer encore :

1° *Chronicon canonicorum regularium montis S. Agnetis,* édité à Anvers en 1621, par Rosweyde, à la suite du *Chronicon canonicorum regularium ordinis S. Augustini capituli Windesemensis* de Jean Busch [2];

2° *Van goeden woerden to horen ende die to spreken,* trouvé par Malou [3], et dont Hoffman von Fallersleben a édité soigneusement le texte;

3° Enfin, en 1881, Spitzen a donné dans sa brochure : *Nalezing op mijn Thomas a Kempis...* dix *cantica spiritualia* de Thomas a Kempis.

Les ouvrages de Thomas a Kempis sont loin d'être des « traités religieux d'une sécheresse parfaite », comme les appelle M. Jundt [4]. Il suffit de lire les traités : *Soliloquium animæ, Hortulus rosarum, Vallis liliorum,* pour admirer la profonde sensibilité et les hautes inspirations, l'émouvante simplicité et la tranquille ferveur du sous-prieur de Mont-Sainte-Agnès. On sent dans tous ses écrits une tendre inspiration, quelque chose de suave et de doux qui touche le cœur. Ses pensées, il est vrai, sont exprimées en langage concis, en phrases sentencieuses, mais la lecture en est attrayante; ses remarques sont charmantes de simplicité, ses antithèses font bel effet; les consonances et le rythme des phrases plaisent au lecteur ; les mots eux-mêmes sont toujours choisis avec goût.

[1] Ces trois derniers ouvrages sont cités par Spitzen, *Thomas a Kempis als schrijver der navolging van Christus gehandhaafd.* Utrecht, 1880, p. 122. Nous ne les avons pas trouvés dans l'édition de 1600.

[2] Voyez-en la description dans Acquoy : *Het klooster...*, II, p. 213.

[3] Malou, *ouv. cité,* p. 220.

[4] Jundt, *Annales de Bibliographie théologique,* 1888, p. 155.

Thomas a Kempis est avant tout pratique. Pour lui Dieu, Jésus surtout, le Verbe incarné, est tout; le monde n'est rien. Sa devise, c'est celle que Ruysbroeck donnait, à Groenendael, au fondateur de la vie commune; c'est la conformité parfaite à la volonté de Dieu : *nemo stabilitur in bono creato, sed tantum in Deo solo summo bono* [1]. L'homme doit se détacher de toutes les choses terrestres et s'élever à Dieu par la pratique des vertus. « Espère dans le Seigneur, dit-il, et fais le bien. » Pourquoi te réjouirais-tu de la possession des biens du » monde? Pourquoi placerais-tu toute ta confiance en tes » amis et tes proches? Ne sais-tu pas que tout cela est incertain » et rempli de dangers? Mais celui qui a mis sa confiance dans » le Seigneur peut l'invoquer au milieu de ses tribulations : » Dieu ne l'abandonnera pas, dans quelque difficulté qu'il se » trouve. Oui, il possédera une paix ineffable, celui qui » pratique la vertu, qui a des paroles de douceur à la bouche » et des sentiments de charité au fond du cœur, qui ne suit » pas les chemins de l'iniquité et se garde contre toute » mauvaise pensée. Ferme la porte de ta demeure et tu seras » en paix! [2] »

Thomas aime à revenir sur la caducité des choses humaines, et parfois il la décrit en des termes énergiques, qu'on ne comprendrait pas si on les séparait du texte et si on les prenait dans toute leur rigueur. « A la mort, dit-il, plus rien » ne subsistera que poussière et que cendre : *Cuncta sunt* » *nulla : Rex, Papa et plombea bulla. Cunctorum finis : mors,* » *vermis, fovea, cinis. Quantumcumque enim quis se extollit, nil* » *est : mors omnia tollit* [3]. »

Thomas ne s'élève pas aux hauteurs abruptes de la contemplation : il trouve ses délices dans l'amour divin, mais ne connaît pas les sublimes transports qui l'accompagnent parfois. Après avoir raconté une vision nocturne qu'il a eue, il

[1] *Hortulus rosarum*, X, 2.
[2] *Ibid.*, XI, 1.
[3] *Ibid.*, IV, 3.

ajoute prudemment : *Si vera fuit visio quam hac nocte vidi* [1]. Son livre *de Elevatione mentis in Deum* est encore lui-même un traité plutôt ascétique que mystique. Parfois pourtant, c'est à la méditation des mystères divins que s'enflamme son amour. « O mon Seigneur et mon Dieu, s'écrie-t-il, vous qui » avez tout créé de rien, faites que toutes vos créatures » chantent votre saint nom. A vous la puissance! à vous la » sagesse! à vous la bonté! votre gloire et votre majesté sont » éternelles ! Votre royaume s'étend à tous les siècles, et votre » puissance à toutes les générations ! Vous disposez admirable- » ment toutes les choses, célestes et terrestres! Tout vous est » connu ! Tout est dans votre main puissante ! Rien ne vous » résiste, rien ne vous trouble! Vous jugez tout avec le plus » grand calme; vous soumettez les rebelles et les forcez à vous » servir. Vous savez tout ce qui se fait dans l'univers, et, avant » de le créer, vous lui avez assigné son but... Conservez, je » vous en prie, vos serviteurs dispersés par toute la terre, » et qui se destinent spécialement à vous servir ! Faites-les » chanter vos louanges [2]... »

La tendance de Thomas devait provoquer chez lui les plaintes que nous avons trouvées chez Ruysbroeck et Gérard sur l'état de l'Église. Son idéal, comme pour le prieur de Groenendael, c'est la primitive Église, avec ses vertus austères, sa science élevée et simple, son dévouement inaltérable : « Oh ! qu'elle était sainte et douce, cette communauté de » l'Église primitive, réunie par l'Esprit saint! Elle ne put être » troublée aussi longtemps que fut conservée l'unité de foi » dans les liens de la charité. Pour obtenir parfaitement cette » union, voici les faits principaux qu'il faut observer : le » renoncement à la possession des biens de la terre, la con- » formité dans les bonnes mœurs, l'obéissance prompte chez » les fidèles, la vie exemplaire chez les supérieurs, la condes- » cendance pour les malades, la correction sévère des crimes,

[1] *Chronicon montis S. Agnetis*, p. 51.
[2] *Soliloquium animæ*, XI, 2.

» la subordination requise dans chaque état [1] ». Thomas ne s'emporte pas, comme le diacre de Deventer, contre les abus existants; il tâche d'y porter remède par la douceur : « Con-
» fessons avec humilité, dit-il, la fragilité de notre nature :
» puisque nous sommes frères dans le Christ, prions les uns
» pour les autres, servons-nous mutuellement, exhortons-
» nous, consolons-nous, réjouissons-nous, attristons-nous
» ensemble. Aimons-nous les uns les autres, comme le Christ
» nous a aimés... C'est ainsi que nous accomplirons la loi du
» Christ, que nous serons ses vrais disciples et ses amis les
» plus chers, aimés par le Père, adoptés par le Fils, enflammés
» par l'Esprit saint, prédestinés par la sainte Trinité ».

L'Imitation. — Suivant l'édition de Sommalius, nous avons cité, parmi les œuvres du chanoine de Mont-Sainte-Agnès, *Les quatre livres de l'Imitation de Jésus-Christ.* On sait que la propriété de cet admirable écrit lui a été souvent déniée. La controverse a commencé sérieusement en 1615, plus de cent quarante ans après la mort de Thomas, entre le bénédictin italien Cajetan et le jésuite néerlandais Rosweyde [2]. L'ambition patriotique s'en est mêlée; comme les villes grecques revendiquaient la gloire d'être la patrie d'Homère,

Smyrna, Rhodus, Colophon, Salamis, Chios, Argos, Athenæ,
Siderei certant vatis de patria Homeri,

ainsi les Pays-Bas, la France et l'Italie ont revendiqué l'honneur d'avoir produit « ce joyau du mysticisme chrétien au moyen
» âge »; les auteurs italiens ont prétendu que c'était Jean Gersen, les Français ont opté pour Gerson, les Néerlandais ont soutenu que c'était Thomas a Kempis. — Il serait trop long de citer toute la bibliographie du sujet; parmi les publications

[1] *Concio* XXXVI, 1.

[2] Voir *Vindiciæ Kempenses Heriberti Rosweydi soc. Jesu pro libro de Imitatione Christi.* Anvers, 1622, à la suite du *Chronicon Windesemense.*

récentes les plus remarquables, nous pouvons nommer l'ouvrage magistral de Malou : *Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur du livre de l'Imitation de Jésus-Christ.* Louvain, 1848; les dissertations de Ruelens : *Les derniers travaux sur Thomas a Kempis.* Bruxelles, 1859; de Spitzen : *Thomas a Kempis als schrijver der navolging van Christus gehandhaafd.* Utrecht, 1880. *Nalezing op mijn Thomas a Kempis...* 1881. *Les Hollandismes de l'Imitation*, 1884. *Nouvelle défense de Thomas a Kempis*, 1884; de Santini, *I diritti di Tommaso da Kempis...* Roma, 1879; du Père Becker : *L'auteur de l'Imitation et les documents néerlandais*, 1882; les savants articles publiés dans les *Précis historiques* et d'autres revues, par Delvigne, Becker, Cruize, etc., d'autres nombreux articles publiés dans des revues de l'étranger.

La controverse n'est pas encore terminée : en 1888, M. Fromm, dans son article du *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* a ajouté plusieurs éléments nouveaux à l'argumentation des adversaires de Thomas de Kempen; nous croyons pourtant que c'est à tort qu'on a voulu priver notre compatriote de son titre de gloire; dans tous les cas, s'il faut, avec le Père Denifle, admettre que l'Imitation est tout simplement un recueil de sentences pieuses, nous pensons que c'est dans le cercle de Windesheim-Groenendael que ce recueil a été formé, comme les *devota exercitia* dont nous avons parlé. La ressemblance, souvent textuelle, qu'on remarque entre cet écrit et des passages de Ruysbroeck, de Gerlach Peters et surtout de Thomas a Kempis nous semble le prouver suffisamment.

Nous n'ajouterons pas nos éloges aux louanges pompeuses que cet écrit a reçues de tous côtés, tant de la part des auteurs protestants que des écrivains catholiques. On a dit que c'est le plus beau livre qui soit sorti de la main des hommes; après la Bible, pas un ouvrage n'a été édité autant de fois (près de six mille éditions); pas un n'a été traduit en plus de langues, pas un n'a porté dans plus d'âmes désolées et fatiguées les consolations les plus saintes et les espérances les plus nobles.

L'ouvrage se compose de quatre livres, qu'on a divisés par-

fois en deux parties; c'est ainsi que l'édition de 1523 (Jodocus Badius Ascensius) porte cette inscription :

1. *De Imitatione Christi libri duo : nam secundus et tertius in unum contracti sunt, eo quod ejusdem farriginis, et quartus alterum sortitur titulum ;*

2. *De sacramento altaris, liber unus qui quartus habebatur de imitatione Christi.*

Cette division indique le plan de l'écrit; le quatrième livre est consacré tout entier à l'Eucharistie, la merveille de l'amour divin, que l'auteur célèbre avec les accents les plus touchants. Les trois autres livres enseignent à l'homme la manière de tout diriger vers ce divin amour, les méditations, les connaissances, les œuvres, la vie tout entière. Le second et le troisième sont consacrés plutôt à la vie interne, tandis que le premier traite des commencements de la vie spirituelle; il est, du reste, difficile de mettre un ordre général pour tout le traité.

Écoutons l'auteur développant son thème favori, l'amour de Dieu par-dessus tout : « Heureux celui qui comprend ce que » c'est qu'aimer Jésus et se mépriser soi-même pour l'amour » de Jésus [1].... Tenez-vous auprès de Jésus à la vie, à la mort, » et remettez-vous tout entier à son amitié, car si tout vous » abandonne, lui seul peut vous secourir. Votre Bien-Aimé » exige que vous vous donniez tout entier à lui ; seul, il veut » posséder votre cœur et y régner comme un roi sur son » trône [2]... Quand Jésus est avec vous, tout est bien, et » rien ne paraît difficile ; quand Jésus vous a abandonné, tout » devient dur et insupportable. Quand Jésus ne nous parle » pas, toute consolation est inutile ; mais si nous entendons » un seul mot de sa bouche, aussitôt nous ressentons les plus » grandes douceurs. Marie-Madeleine ne se releva-t-elle pas » immédiatement de l'endroit où elle pleurait, quand Marthe » lui dit : *le Maître est là et il t'appelle?* Oh ! que vous êtes » insensible et aride sans Jésus ! Quelle vanité et quelle folie

[1] L. II, c. VII, § 1.
[2] *Ibid.*, § 2.

» de désirer quelque chose hors de Jésus! N'est-ce pas là une » plus grande perte que si vous aviez perdu tout l'univers [1]? » Car, que peut vous donner le monde sans Jésus? Exister » sans lui, c'est un enfer horrible; vivre dans sa compagnie, » ce sont les délices du paradis [2]. »

Partant de ce point de vue, l'auteur de l'Imitation doit, comme Ruysbroeck, considérer toute science inutile, si elle ne mène pas à l'amour de Dieu et à la sainteté. « Tout homme, » dit-il, a le désir naturel de savoir; mais qu'est-ce que la » science sans la crainte du Seigneur? En vérité, un humble » paysan qui sert Dieu vaut mieux que le philosophe orgueil- » leux qui, négligeant sa propre conduite, s'occupe à consi- » dérer le cours des astres... Si je savais tout ce qui existe au » monde, et si en même temps je n'étais pas dans la charité, » que m'importerait ma science devant Dieu, qui doit me » juger d'après mes œuvres [3]?.. A quoi bon tant de cavilla- » tions sur des choses cachées ou obscures, dont l'ignorance » n'entraînera pour nous aucune responsabilité devant » Dieu [4]?... Que nous importent les *genres* et les *espèces?* » Celui à qui parle le Verbe éternel est au-dessus de toutes » ces discussions... O Dieu! Vérité! rendez-moi un avec vous » dans un perpétuel amour [5]! »

Les quatre livres de l'Imitation peuvent être considérés comme le code des enseignements ascétiques de l'école de Windesheim. Ce pieux traité a exercé une grande influence dans tous les monastères de l'association. Partout, dans nos provinces, on le lisait, on l'annotait, on l'accompagnait de réflexions pieuses. Nous avons entre les mains un manuscrit de 1537 appartenant à la Bibliothèque de Louvain, dans lequel, à côté de nombreux ouvrages ascétiques, se trouve aussi un

[1] *Ibid.*, c. VIII, § 1.
[2] *Ibid.*, § 2.
[3] L. I, c. II, § 1.
[4] *Ibid.*, c. III, § 1.
[5] *Ibid.*, § 2.

travail sur l'Imitation. C'est un dialogue entre l'âme fidèle et Jésus, divisé en deux parties : la première est composée d'extraits des trois premiers livres, et la seconde est une préparation à la communion, extraite du quatrième.

IV. Henri Mande & Gerlach Peters.

Il nous reste à parler de deux écrivains mystiques qui, parmi les chanoines réguliers de Saint-Augustin, ont suivi surtout dans leurs ouvrages l'impulsion donnée par les fondateurs : Henri Mande et Gerlach Peters.

Nous connaissons peu de chose sur la vie du premier [1]; selon toute probabilité, il naquit à Dordrecht, vers l'an 1360. Il reçut une éducation soignée, si nous pouvons en juger par le talent qu'il avait pour écrire et enluminer les livres; il devint même écrivain du palais, *scriptor palatii*, avant 1395, sous le comte Guillaume, qui plus tard fut comte de Hollande, de Zélande et de Hainaut sous le nom de Guillaume VI. Or, pendant qu'il occupait cet emploi, il entendit parler de Gérard Groot et de ses prédications, de Florent Radewyns et des frères de Deventer. Il voulut changer de vie, quitter le monde et s'adonner tout entier au service de Dieu ; mais les richesses et les plaisirs le captivaient encore, et pendant quelque temps il eut à soutenir une lutte terrible entre les appels de Dieu et les appâts du monde. Le Christ lui apparaissait cloué sur une croix, et, lui montrant ses sanglantes blessures, il lui disait : « C'est » pour vous que j'ai subi ces souffrances »; ou bien aussi : « Convertissez-vous, ne tardez plus ». Henri se décida enfin à embrasser la règle de la vie commune, puis il fit profession dans le cloître de Windesheim; il n'y fut pourtout pas admis aux ordres sacrés : il resta toute sa vie *redditus* ou frère lai, nous ne savons pour quelle raison.

[1] Busch, *Chronicon Windesemense*, passim. — Voir Acquoy, *Het klooster...*, I, p. 260. — Foppens, *ouv. cité*, I, 457, l'appelle : *Henricus a Mande.*

Voici la liste des écrits de Mande [1] :

1° *Liber de tribus statibus hominis conversi, in quibus consistit perfectio vitæ spiritualis*, publié par Moll dans *Johannes Brugman*, t. I, pp. 263-292 : *Een boecskijn van drien staten eens bekierden mensche*. Le premier livre peut être regardé comme formant, avec l'introduction, un traité à part ; il traite de la vie active [2]. Les deux autres parties sont renseignées dans le *Chronicon Windesemense*, comme étant deux livres différents : ce sont les deux parties postérieures du même ouvrage ; l'une traite de la vie intime : *Liber de vitâ spirituali et devotâ, et in quibus consistit, et ejus impedimenta.* (*Van enen geestliken of ynnighen leven, wat een gheestlic leven is ende wairin dattet geleghen is ende wat hem hijndert*) ; l'autre s'occupe de la vie contemplative : *Liber de vita contemplativa, in quibus consistit, et puncta quibus impeditur.* (*Van enen scouwenden leven ende wat een scouwende leven is ende wairin dattet ghelegen is, ende van sommighen punten die daerin hijnderen*) ;

2° *Liber de præparatione internæ nostræ habitationis*, publié par Moll, *Johannes Brugman*, t. I, pp. 293-309, sous le titre : *Een devoet boecskijn van der bereydinghe ende vercieringhe onser inwendigher woeninghen* ;

3° *Allocutio brevis amantis animæ cum amato suo*, publié par Moll, *ouv. cit.* pp. 310-313, sous le titre : *Een corte enighe sprake der minnender sielen mit haren gheminden* ;

4° *Amorosa quereela amantis animæ ad Deum suum pro liberatione tenebrarum defectuumque suorum*, publié par Moll, dans le *Kalender voor de protestanten in Nederland*, V, 1860, pp. 116-122, sous le titre : *Ene claghe of enighe sprake der mynnender sielen tot horen brudegom.* Un manuscrit cité par Acquoy la contient sous cet autre titre : *Een mynlike clage der mynnender zielen tot horen gemynden om verlost te werden van horen gebreken* ;

[1] D'après Busch, *Chronicon Windesemense*, p. 456. — Cfr. Acquoy, *ouv. cité*, I, pp. 269 et suivantes.

[2] Voir Moll, *ouv. cité*, I, p. 268.

5° *Liber de luce veritatis*, trouvé par Acquoy (*ouv. cit.*, p. 269), dans un manuscrit de Harlem, sous le titre : *Dat boec vanden licht der waerheit ;*

6° *Speculum veritatis*, dans le même manuscrit : *Een spieghel der waerheit ;*

7° *Liber de sapida sapientia, duodecim habens capitula*, dans le même manuscrit : *Vanden zeven gaven des heiligen geest ende eerst vander gave der smakender wijsheit ;*

8° *Liber unus, quomodo veterem hominem cum actibus suis exuere debemus, et Christo nos unire, habens novem capitula ;*

9° *Liber de intimis Domini nostri Jesu Christi, et septem viis quibus itur ad ea, habens quindecim capitula ;*

10° *Liber de perfecta amoris altitudine, et de viis ad eam perveniendi, tredecim habens capitula ;*

11° *Dialogus, sive collocutio devotæ animæ cum amato suo, et responsio ejus ad animam devotam ;*

12° *Liber de raptibus et collocutionibus cum Deo et Dei secum, decem habens capitula, secundum decem revelationes, diversis temporibus sibi factas.* C'est probablement le même écrit que l'*Apocalypsis* publié dans le *Chronicon Windesemense*, pp. 457-466.

Henri Mande sut s'approprier avec beaucoup d'originalité les idées et même le style de Ruysbroeck ; comme lui, il écrivit ses ouvrages en langue populaire ; son système mystique est le même, et les divisions des étapes de la perfection chrétienne répondent à celles qui sont indiquées par le mystique brabançon. Aussi est-ce à juste titre qu'on l'a appelé le « Ruysbroeck du nord des Pays-Bas ».

Un autre Hollandais, Gerlach Peters [1], a mérité d'être surnommé « alter Thomas a Kempis ». La ressemblance est

[1] Voir Busch, *Chronicon Windesemense*, passim. — Acquoy, *ouv. cité*, I, p. 272. — Moll, *Gerlach Peters en zijne schriften*, dans Kist en Moll, *Kerhistorisch archief*, II, 1859, pp. 145 et suivantes.

pourtant plus grande, entre ses écrits et ceux du prieur de Groenendael; nous pensons que cette appellation lui a été donnée à cause du titre de son principal ouvrage.

Gerlach Peters naquit à Deventer en 1378; sa mère avait été une des bienfaitrices les plus charitables de la maison de Windesheim. Gerlach fut reçu bien jeune encore parmi les « clercs de maître Florent ». Le maître s'occupa spécialement de lui et voulut le convertir (*bekieren*), c'est-à-dire, dans le langage du temps, « le mener au sommet de la perfection » chrétienne ».

Un trait de la vie de Gerlach qui eut sur lui cet heureux effet nous est conté par son biographe. C'était à la fête de la Visitation; les chanoines de Saint-Lebuin, suivant l'habitude au moyen âge, représentaient dans l'église les mystères célébrés en ce jour. Gerlach avait son rôle dans la représentation; comme il était « decorus aspectu et pulcher facie », il devait symboliser la sainte Vierge et offrir à Dieu l'Enfant Jésus. Or, avant la cérémonie, Florent l'avait pris à part et lui avait fait promettre que, pendant qu'il présenterait l'Enfant Jésus, lui-même, au fond du cœur, s'offrirait tout entier à Dieu et ferait le vœu de chasteté perpétuelle. « Agenouillez-» vous à ce moment-là, lui dit-il, je reconnaîtrai à ce signe » que vous exécutez ce que je vous dis ». La cérémonie se fit; Gerlach présenta l'Enfant Jésus et, au signe convenu, Florent comprit que la résolution du jeune homme était prise.

Le pieux novice fit ses études à Deventer; il s'adonna à la lecture des Écritures et des auteurs préférés des Frères, comme Augustin, Anselme, Ruysbroeck, Tauler, Suso, etc.; ces lectures ont dû exercer une certaine influence sur ses propres écrits, quoiqu'on n'y trouve que des citations de l'Écriture sainte; on y sent aussi une inspiration personnelle, et on y voit le langage de l'expérience.

Les ouvrages principaux de Gerlach sont : le *Breviloquium* et le *Soliloquium*.

Le premier est adressé à un clerc de bonne volonté, « cuidam » bonæ voluntatis clerico, pro danda occasione spiritualis » exercitii ». Il veut aider cet ami à progresser dans la vie spirituelle qu'il a commencée. Pour cela, il lui donne une suite de leçons spirituelles ; on remarque de grandes analogies entre cet écrit, l'*Imitation* et les *Admonitiones Divi Florentii;* ces analogies ont été relevées surtout par Spitzen et Malou.

Le *Soliloquium* est rempli du mysticisme le plus pur. C'est la voix d'un homme qui veut se dégager des liens du monde et de sa propre nature, pour s'élever à Dieu au moyen de la grâce offerte sur la croix du Christ.

Outre ces écrits, nous connaissons encore deux lettres de Gerlach à Lubbe Peters, sa sœur, qui était économe de « la » maison de Gérard », à Deventer [1].

Gerlach mourut à Windesheim, où il s'était rendu après le fait dont nous avons parlé. Il s'y était acquis l'affection de tous par son heureux caractère : il s'y était distingué par sa piété, et s'était lié d'une sainte amitié avec Jean Scutken et Jean Brinckcrinck; ce fut le second frère qui mourut dans le monastère.

CHAPITRE II.

LA MYSTIQUE EN DEHORS DE L'ASSOCIATION.

Le sol natal de la mystique pratique, que nous avons décrite, c'est le nord des Pays-Bas, les villes de l'Overyssel, et notamment Deventer, la plus considérable de toutes. Partout, dans nos provinces aussi, des écrivains distingués s'occupèrent de la perfection chrétienne et suivirent les traces de Ruysbroeck. Nous citerons Pierre de Herenthals, Henri Harphius, Denis le Chartreux et Petrus Dorlandus.

[1] Le *Breviloquium* et les deux lettres ont été éditées par Moll, *loc. cit.* Pour le *Soliloquium,* voir les indications bibliographiques données par Acquoy, *Het klooster...*, I, pp. 278 et suivantes.

I. Pierre de Herenthals.

Pierre de Herenthals [1] naquit en 1322, dans la petite ville de Campine dont il porta le nom, suivant l'usage des religieux de son temps. Nous savons par ses écrits qu'il se rendit, vers 1342, à Avignon, pour se présenter à la cour pontificale et solliciter une faveur du pape Clément VI. Déçu dans son attente, Pierre revint en Belgique, et bientôt, poussé par le désir de sa perfection, il embrassa l'état religieux dans l'abbaye norbertine de Floreffe. Ses vertus attirèrent sur lui l'attention de l'abbé Thiéry, qui en fit son chapelain et lui confia plus tard la charge de prieur. Pierre mourut à Floreffe en l'an 1390 ou 1391 (n. st.).

Foppens appelle Pierre : *Theologus atque historicus aevo suo non incelebris*. Dans les loisirs que lui laissaient ses occupations, le prieur de Floreffe se livrait à l'étude et composait plusieurs ouvrages d'exégèse et d'histoire. Voici les principaux :

1° *Expositio super librum psalmorum regii prophete per reverendum et religiosum patrem : fratrem Petrum de Harentals, priorem Floreffiensem premonstratensis ordinis : ex diversis sanctorum codicibus : videlicet Augustino Hieronymo Gregorio Cassiodoro Remigio Hugone de sancto victore Nicolao de lyra et ceteris industriose collecta.* Ce titre est emprunté à un incunable qui se termine ainsi : *Explicit collectarius super librum psalmorum collectus et finitus per fratrem Petrum de Harentals canonicum priorem floreffiensem premonstratensis ordinis ad opus reverendi patris Johannis de Arkel : quondam Traiactensis postea Leodiensis episcopi. Approbatus et admissus ab alma universitate Coloniensi. Impressus autem et consummatus per me Conradum*

[1] Foppens, *Bibl. Belg.* Bruxelles, 1739, II, 983. — Paquot, *Mémoires...* Louvain, 1770, II, 393. — Voir D.-U. Berlière, *Pierre de Herenthals*, dans les *Annales de la Société archéologique de Namur*, XVIII, 1889, p. 325.

de Homborch. Anno domini incarnationis M° CCCCLXXX°. Ipso die sancti Laurentii martiris : ad laudem et gloriam omnipotentis Dei : et ad utilitatem ecclesie sue sancte : qui est benedictus in secula seculorum. Amen. — L'ouvrage a été terminé en 1374, d'après l'inscription d'un manuscrit de la Bibliothèque de Louvain, qui le contient. — C'est une explication plutôt morale que littérale des psaumes. Peut-être doit-on considérer comme des extraits de cet ouvrage :

a) *In VII Psalmos Pœnitentiales.*

b) *In XV Cantica graduum.*

2° *Collectarius Evangeliorum, finitus anno a nativitate Domini MCCC LXIV in crastino Processi et Martiniani martyrum. Hunc vero collectarium prædictum composuit fr. Petrus prior Ecclesie Floreffiensis* (inédit);

3° *Chronica ab orbis initio* ou *compendium chronicorum de imperatoribus et pontificibus Romanorum ;* cette chronique va jusqu'à l'an 1385. La seule copie complète qu'on en ait se trouve dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale à Paris. Des extraits en ont été publiés par Baluze, dans les vies des papes d'Avignon : *Vitæ Joannis XXII, Benedicti XII, Clementis VI, Innocentis VI, Urbani V, Gregorii XI et Clementis VII;*

4° *Catalogus ac res gestæ abbatum floreffiensium* (ouv. perdu);

5° *Epistolæ ad diversos.* Le manuscrit n° 23 du Musée archéologique de Namur contient cinq lettres adressées par Pierre à Jean de Hollande, chanoine régulier de Groenendael, et quatre réponses de ce dernier [1].

Cette correspondance, que nous avons parcourue, montre l'humble simplicité du prieur de Floreffe, le désir qu'il avait d'arriver à la perfection chrétienne. Elle nous intéresse encore à un autre point de vue. Pierre était un contemporain de Ruysbroeck; la première des lettres adressées à Jean de Hollande est datée du 5 octobre 1382; elle a donc été écrite moins d'une année après la mort de Ruysbroeck. Pierre avait visité

[1] Ms. n° 23, in-4°, du XV^e siècle, f° 234r-242.

la communauté naissante et avait pu admirer la ferveur des premiers religieux de Groenendael. La septième lettre du manuscrit de Namur n'est qu'un éloge pompeux du monastère de Groenendael, que le prieur de Floreffe croit devoir faire, *licet indignus laudator vacuus virtutibus,* pour l'édification et la sanctification de tous.

« J'ai vécu quelque temps dans votre maison, écrit-il à son » *cher frère et ami.* J'ai pu y admirer les multiples et merveil- » leux effets de la grâce de Dieu. Les rayons divers de cet astre » divin produisaient dans tout le corps et dans chacun des » membres les fruits les plus abondants de vertus. J'ai vu le » zèle et la sollicitude des anciens pour l'instruction et la sanc- » tification des novices, le respect de ceux-ci pour les conseils » des anciens, la compassion qu'on témoignait aux malades, » le bon accueil qu'on faisait aux étrangers. Avec quelle » promptitude et quelle dévotion tous se prévenaient l'un » l'autre dans le service de Dieu! Avec quel esprit de ferveur » et d'obéissance ils s'unissaient pour remplir chacun les » devoirs de leur charge! Unis dans la concorde et la paix, et » fortifiés par cette union, ils ne craignaient ni les ruses, ni » les morsures de leurs ennemis spirituels... Fasse le ciel que » la règle de vie qu'ils ont embrassée et gardée fidèlement jus- » qu'aujourd'hui, ils ne l'abandonnent jamais !... Hélas ! de nos » jours il semble que, dans un grand nombre de monastères, » se soit vérifiée la parole de l'Écriture : *la maison sans règle* » *périra.* Dans beaucoup de communautés religieuses, on ne » voit plus régner l'ordre et l'observance des règles, mais le » désordre et un affreux dérèglement; la jalousie a pris la » place de l'amour. Là où devraient être entretenues la paix » et la charité, on ne trouve qu'aigreur et murmures, colère » et indignation, disputes et détraction, insultes et injures, » légèreté et dépravation des mœurs. Presque toujours le mal » vient de la négligence des supérieurs. Et ainsi ces institu- » tions, qui devraient répandre partout le parfum des vertus, » ne font que propager les funestes exhalaisons du vice..... »

A tous ces maux, Pierre oppose les vertus qu'il a vues briller

dans la bénie congrégation du Val-Vert : *Ordinis observantia, morum regularitas, sancte trinitatis affectio, pax mentis, serena communicatio, mutuum obsequium, amor obedientie, vinculum caritatis, carnis servitus, hospitalitatis exhibitio, legendi libertas, vigiliarum excubie, quies meditationis, devotio psalmodie, suavitas contemplationis.* « Oui vraiment, s'écrie-» t-il, elle est terrible, cette place fortifiée par les remparts des » vertus; ce n'est pas autre chose que la maison de Dieu et la » porte du ciel!... Oh! qu'il est admirable, qu'il est digne de » louanges, ce chœur de fidèles à qui Dieu ouvre à pleines » mains les trésors de sa bonté! Il semble qu'est réalisée » en eux la parole du Sauveur : *Rien ne manque à ceux qui* » *craignent Dieu et l'aiment en vérité* [1]. »

II. Henri Herphius.

Parmi les mystiques belges appartenant à l'école de Ruysbroeck, nous devons citer Henri *Harphius, Herphius, de Herph* ou *d'Erp* [2]; son nom lui vient probablement de son lieu d'origine, Erp ou Erps; c'est par une fausse interprétation qu'on l'a désigné sous le nom de *Citharœdus*. Il entra, jeune encore, dans l'ordre de Saint-François; il devint le septième vicaire provincial des couvents de la province monastique de Cologne (1470-1473). A la fin de son triennat, il obtint la charge de gardien du couvent de Malines, charge qu'il conserva jusqu'à sa mort, le 22 février 1478. Le *Martyrologium Franciscanum* le mentionne de la manière suivante :

Die XXII Februarii, Mechliniæ, (memoria) Beati Henrici Harphii, Confessoris, eximiæ eruditionis et contemplationis Viri, fama sanctitatis et regulari observantia celebris.

[1] *Ibid.*, pp. 240 et suivantes.

[2] Foppens, *ouv. cité*, I, 449. — Paquot, *ouv. cité*, II, 321. — Bogaerts, *Over onze nederduitsche kanselredenaers*, dans *De Middelaer*, 1ste jaarg. Louvain, 1840-41, p. 331. — Reusens, *Biographie nationale*, à ce mot.

Voici les ouvrages sortis de la plume du mystique franciscain :

I. La plupart de ses écrits ont été réunis et édités en latin, sous le titre : *Theologia Mystica cum speculativa, tum præcipue affectiva, quæ non tam lectione juvatur quam exercitio obtinetur amoris, tribus libris luculentissime tradita.* Col., 1538, 1555; Rom., 1585; Brix., 1601; Col., 1604, 1611. Le premier éditeur, le père Loër, ajoute : *Ea quæ sub obscuro verborum involucro Dionysius olim Areopagita græce, deinde Joannes Ruysberius* (sic) *et Taulerus quamvis lucidius, de mystica nobis theologia reliquerunt, hic Harphius noster suaviori modulatione tibi nunc quasi per compendium, lector humanissime, tradit.* L'ouvrage fut mis à l'index, probablement pour l'opinion émise, « que les » hommes parfaits parvenus à l'union intime avec Dieu et mus » par son esprit, n'ont plus besoin de directeurs, d'autant plus » que ceux-ci s'occupent des pratiques extérieures et non de » la vie contemplative ». L'*Appendix Indicis Tridentini* contient la condamnation : *Harphius Henricus, Theologia mystica ; nisi reformata fuerit ad exemplar illius quæ fuit impressa Romæ, anno 1585.* Le livre fut traduit en français, sous les titres de : *Directoir des contemplatifs.* Paris, 1549 et 1552, et de *Théologie mystique.* Paris, 1617. Le père récollet Anselme Hoffman en fit une traduction allemande, imprimée à Cologne.

Cette collection comprend :

A) *Liber primus, qui divini amoris christiformiumque virtutum soliloquium, aut in Cantica Canticorum paradoxa inscribi potest.* Cette partie avait été éditée séparément sous le titre : *Cantici Canticorum mystica explicatio.* Col., 1564.

B) *Liber secundus, Directorium aureum contemplativorum inscriptus.*

1° L'original de ce traité semble être : (*Dits*) *die grote ende nieuwe spiegel der volcomenheyt. Ende heeft gemaect een seer devoet minderbroeder gheheyten broeder Heynric Herp, gardiaen tot Mechelen. Ende is een seer devoet ende profitelike materie beide*

voer gheestelyc ende weerlike personen om te comen tot rechte kennisse Gods ende ons selfs. Tantwerpen, 1501, 1502, 1512; Louv., 1551. Il fut traduit en latin, sous le titre : *Speculum perfectionis*, Ven., 1524, et en italien : *Specchio della perfettione humana*, Ven., 1546.

2° Il fut édité séparément en latin : *Directorium aureum contemplativorum ex vulgari teutonico in latinum versum per Petrum Blomevennam*, Col. et Antw., 1513; Col., 1527; Antw., 1536.

3° Ce second livre contient :

a) En forme de prologue, un traité : *XII mortificationes*, indiqué par Paquot sous le titre : *Duodecim mortificationes necessariæ volentibus proficere in vita contemplativa.* Le livre imprimé : *De mortificatione pravorum affectuum*, en est un extrait.

b) En forme d'épilogue : *Epitome directorii insigniora tribus collationibus compendiaria quadam via tradens*, qui se trouve au n° 1923 de la bibliothèque de Bourgogne. Le *directorium quoddam brevissimum ad consequendam vite perfectionem fratris Henrici Herp, ordinis minorum de observantia, viri utique devotionis præcipue atque excellentis litterature*, s. l. n. d. (Paris, 1497?) reproduit la première de ces *collationes*.

C) *Liber tertius, Eden (id est Paradisus) Contemplativorum intitulatus*, qui est suivi de : *Scala amoris, novem scalaribus distincta gradibus.*

II. (*Incipit*) *Speculum aureum decem præceptorum Dei fratris Henrici Herp, ordinis minorum de observantia, per modum sermonum ad instructionem tam confessorum quam prædicatorum.* Mag., 1474 (du vivant de l'auteur); Nuremb., 1481; Bâle, 1496; Heidelb., 1520; Strasb., 1496 (?).

III. *Sermones de tempore, de Sanctis, de tribus partibus penitentie et de triplici adventu Christi.* Nuremb., 1481; Spir., 1484;

Hagenau, 1509. Les *sermones de adventu* se trouvent au n° 960 de la bibliothèque de Bourgogne.

IV. *Henrici Harphii explanatio succincta et perspicua novem rupium per novem veræ salutis et abnegationis suiipsius gradus.* C'est une courte explication du *libellus de IX rupibus*, attribué à Henri Suso. Il a été imprimé à la suite de cet écrit dans *Opera Henrici Susonis*, éd. Surius, Col., 1588, p. 430. « Le livre » des neuf roches » a été publié en allemand par Schmidt, d'après l'autographe de son véritable auteur, Rulman Merswin : *Das Buch von den neun Felsen, von dem Strassburger Bürger Rulman Merswin, 1552*. Leipzig, 1859. L'écrit de Herp présente des analogies frappantes avec une autre explication du livre des neuf roches, attribuée à Tauler : *De novem statibus sive gradibus salutis, ad proficiendum continue, per veram sui abnegationem sive resignationem, in vera atque Christiana vita,* éditée dans *Thauleri opera omnia,* éd. Surius, Col., 1615, p. 820.

Le système de Harphius est exposé dans les trois livres de la *Théologie mystique ;* chacun d'eux n'est pas, comme on pourrait le croire, l'explication d'une des parties distinguées par l'auteur ; ils exposent tous la doctrine complète. Le *directorium aureum contemplativorum*, qui n'est autre, comme nous l'avons vu, que le *Spiegel der Volcomenheyt* [1], la systématise davantage et la développe plus clairement.

L'auteur commence par exciter l'âme, « sa bien-aimée fille » dans le Christ » (*in Cristo gheminde dochter*) à l'amour de la perfection chrétienne; il lui adresse les paroles de l'Apôtre : *Die gracie ons Heeren Ihu Xri ende dye mynne des vaders ende die gemeynscap des heiligen Gheestes sy mit ons allen, amen.* Il montre immédiatement en quoi réside, pour lui, le faîte de la sainteté : c'est dans la destruction complète de tout ce qu'il y a de *propre* en l'homme, c'est dans l'anéantissement total du

[1] Nous avons suivi la *Théologie mystique*. Col., 1538, et le *Spiegel der Volcomenheyt*. Anvers, 1502. Ces deux ouvrages se trouvent à la Bibliothèque de Louvain.

moi. Douze mortifications, nécessaires pour l'homme spirituel, le purifient et le dégagent de toute inclination perverse, de tout penchant désordonné, de tout attachement déréglé à ce qui n'est pas Dieu.

Après ce préambule, Harphius entre dans son sujet véritable, et expose les éléments de la vie mystique. Elle se compose de trois étapes : la vie active (*werkelike leven*), la vie contemplative spirituelle (*gheestelic scouwende leven*) et la vie contemplative superessentielle (*overweselic scouwende leven*). Dans chacune des étapes, on peut distinguer trois points : la vie mystique est un mariage spirituel de l'âme avec Dieu; on peut donc considérer la préparation de l'âme à cette union céleste (*bereidingen* ou *bereytsel*), l'ornementation de l'âme par l'effet de la grâce divine (*vercieringhen*), et enfin la sortie, l'élévation, l'ascension de l'épouse vers Dieu (*voortgane* ou *opclimmen*), provoquée par une attraction, un attouchement spécial de Dieu (*tuck* ou *treck*), auquel l'âme répond par l'amour et les désirs.

Les *serviteurs fidèles,* non les mercenaires, s'occupent des exercices de la vie active; ils s'y *préparent* par une pénitence véritable et un grand espoir en la divine miséricorde. Déjà ils aiment à méditer sur des sujets propres à entretenir en eux ces pieux sentiments. Leur âme est *ornée* des vertus morales, l'humilité qui est la base de toute perfection, l'obéissance qui en découle, la patience, etc. Ces ornements, dans les trois étapes, ont rapport aux trois unités de l'homme, aux trois habitations de Dieu en lui. L'âme, ainsi ornée, *progresse* et *s'élève* à Dieu par une intention droite, simple, se conformant entièrement à Lui (foi); par un amour ardent, incomparable, incessant (charité); par une adhésion tranquille et amoureuse à Lui (espérance).

La vie contemplative spirituelle est un degré plus élevé de la perfection chrétienne, mais qui suppose déjà la vie active : le grand obstacle que rencontre le serviteur fidèle qui veut parvenir à la dignité d'*ami intime* de Dieu, c'est la dissipation, le trouble, les images, nuisibles pour la contemplation. La

préparation consiste ici à purifier l'intelligence et le sentiment, à les tenir éloignés du monde et à les tourner vers Dieu ; c'est par le sentiment surtout, c'est par l'amour affectueux, qu'on tend à Dieu dans la voie mystique proprement dite ; c'est le sentiment surtout qu'il faut purifier et diriger pour parvenir à l'union d'amour avec Lui. Dieu *orne* l'homme des sept dons du Saint-Esprit. L'homme s'élève alors et *progresse* dans la vie spirituelle d'après les trois unités qui ont été distinguées. Les *forces inférieures* produisent déjà des actes sublimes : le cœur, où convergent tous les sens, est élevé à Dieu par un amour sensible pour Lui ; suivent les phénomènes de l'ivresse spirituelle, dangereux pourtant parce qu'ils peuvent enfler l'homme et lui inspirer de la vaine gloire ; les phénomènes, plus surprenants encore, du *raptus* et des révélations. L'âme est, pour ainsi dire, élevée au-dessus des sens et unie à Dieu dans une union d'amour. Mais au milieu de ces merveilles, l'homme doit être éprouvé par la myrrhe des tribulations. C'est là la pierre de touche du véritable et fidèle ami de Dieu. — De même que l'âme, principe des facultés inférieures, est élevée au-dessus des sens, ainsi l'esprit, principe des *forces supérieures,* qui n'est pourtant pas distinct de l'âme, est pour ainsi dire séparé de celle-ci par une opération plus subtile : la mémoire est élevée au-dessus de toutes les choses créées, et fixée en Dieu ; l'intelligence se perd dans l'abîme de la lumière divine ; la volonté est enflammée du feu d'amour le plus ardent. — Enfin, *dans l'unité essentielle de l'âme,* se fait sentir l'attraction de l'esprit divin qui la force à sortir d'elle-même (par l'amour) et à s'unir à Lui. Il l'inonde de ses clartés ; et cette lumière est quelque chose d'incompréhensible, une obscurité, une tranquillité, un rien sublime.

La vie contemplative superessentielle est le degré le plus parfait ; nul ne peut en décrire les splendeurs à moins de les avoir éprouvées. L'abnégation complète de la volonté y *prépare :* « Il faut imiter en tout l'humanité du Christ, il faut » lui ressembler parfaitement en négligeant toute consolation » passagère, en souffrant patiemment tout abandon spirituel

» et corporel. » Il faut le suivre jusqu'à son agonie et sa sueur de sang au jardin des Olives, se reposer en Dieu par-dessus toute consolation spirituelle qu'il peut donner, *overdinckende die onwtsprekelike bangicheit ende gelatenheid des geests ons heren, doen hi van groter perssen bloedich sweet wtstorte.* Suit l'*ornementation* de l'âme : l'homme ne peut opposer aucune résistance aux nombreuses visites, aux illuminations, aux attractions de Dieu ; il doit s'offrir comme un instrument vivant et volontaire pour toutes les œuvres que l'Esprit saint peut opérer en lui : *nimmermeer bi haerder versumelicheit ende onachtsaemheit in geenre wijs beletten die menichfuldige godlike visentacien, invloeyen, werckelicheiden, geestelike trecken ende verlichtingen, maer offeren hen selven een levendich ende willich instrument na haren vermogen ende bekennen tot allen dien werken des heiligen Geests die in hen gewrocht mogen worden... Want van henlieden hevet David geseit : si sullen dronckcn worden van overvloedicheit dijns huys, ende vander rivieren dijnre weelden suldise drincken gheven.* Ces opérations de l'Esprit saint aboutissent à l'état le plus parfait, l'état de sublime ignorance de l'âme par rapport à Dieu. Enfin le troisième degré, l'*ascension* de l'âme, est plus difficile à exprimer : c'est une union à Dieu plus intime que celles dont il a été question déjà ; c'est une conformité complète de l'âme avec Dieu qui s'opère, d'un côté par un oubli complet, un anéantissement, un abandon de l'âme elle-même et de tout ce qui n'est pas Dieu, et d'autre part par une effusion de l'Esprit saint, de son amour, de sa vie, de son essence divine, laquelle pénètre si puissamment l'âme que celle-ci n'a plus aucune connaissance ni aucun sentiment d'elle-même et de tout ce qui est créé. Dieu est l'unique objet de sa connaissance, de ses désirs, de son amour. — Harphius développe assez longuement ce sujet délicat ; il attribue à chacune des personnes divines une opération spéciale : l'Esprit saint enflamme la volonté d'un amour sans mesure ; le Fils éclaire l'intelligence d'une lumière incompréhensible ; le Père agit sur la mémoire et la rend fixe et stable dans cet état.

Comme on le voit, le système mystique du moine franciscain est calqué tout entier sur celui de Ruysbroeck. L'inscription mise par le père Loër à la *Théologie mystique* est parfaitement exacte et justifiée ; le *miroir de la perfection* est la reproduction des *noces spirituelles*. Si même, dit le frère Gérard d'Hamont, il fallait retrancher des deux derniers livres de la *Théologie mystique* tous les passages empruntés à Ruysbroeck, il ne resterait presque plus rien à attribuer à Herphius [1]. Henri ne cite jamais le prieur de Groenendael, mais il s'approprie sa doctrine, tâche de l'expliquer et l'appuie sur l'autorité des Pères dans les écrits desquels Ruysbroeck l'a puisée [2]; il ne mitige pas les expressions hasardées qui ont rapport à l'union intime de l'âme avec Dieu. Le prologue de Pierre de Leyde au second livre de la *Théologie mystique* explique ces expressions dans un sens non panthéiste, et nous croyons ses explications admissibles. — Henri n'entreprend pas de polémique avec les pseudo-mystiques panthéistes, mais, à l'exemple de Ruysbroeck, il s'élève avec énergie et vigueur contre les défauts des croyants du siècle.

III. Denis le Chartreux.

Denis le Chartreux [3], surnommé le *docteur extatique*, naquit à Ryckel (principauté de Liège) en 1402 et mourut à Ruremonde le 12 mars 1471. Appartenant à une famille honorable, Van Leeuwen, Leeuws, ou Leeuwis, il reçut une éducation soignée et ne tarda pas à montrer, à côté d'une grande piété, une connaissance approfondie des sciences qui composaient alors le cercle des études libérales. Voulant consacrer entièrement sa vie à l'étude et aux pratiques de la perfection chrétienne, il

[1] *Epistola nuncupatoria*, dans *Rusbrochii opera*. Éd. Surius.

[2] Comp. *Harph.*, éd. Loer, 1538, f° 146; *Rusbrochius*, éd. Surius, 1552, p. 306. — *Harph.*, f° 149; *Rusbrochius*, p. 354, pour des emprunts faits à saint Bernard.

[3] P. Loer, notice à l'édition de 1532, reproduite dans les *Acta SS. Mart.*, II, p. 247. — Foppens, *ouv. cité*, I, 241. — Thonissen, *Biographie nationale*, à ce nom.

résolut d'entrer dans l'ordre des chartreux. Il se présenta successivement comme novice à Zeelhem et à Ruremonde, mais ne fut pas admis parce que sa jeunesse s'opposait à son entrée dans l'ordre. Il se rendit alors à l'Université de Cologne, pour étudier la philosophie et les lettres; il y obtint le grade de docteur à l'âge de 21 ans. En 1423, tout obstacle étant levé, il prit l'habit de Saint-Brunon dans la Chartreuse de Ruremonde.

Denis a prodigieusement écrit: on est étonné en voyant le nombre considérable d'ouvrages qui lui sont attribués; on se demande si tous sont réellement authentiques. Le frère Loër *a stratis, domus Carthusiensis in Colonia humilis monachus et vicarius*, en garantit l'authenticité : *quæ omnia notissima singularis manus ejus et caracter testantur*. Denis lui-même, dans une note qu'il publia sur l'ordre de ses supérieurs, nous montre l'activité dévorante qu'il déploya depuis son entrée dans l'ordre jusque deux ans avant sa mort. Il ne sortait de sa cellule que pour vaquer aux devoirs du ministère sacerdotal ou aux exercices monastiques; il prenait peu de sommeil; après l'office nocturne, quand ses frères regagnaient leur lit, il allumait sa lampe et travaillait jusqu'à l'exercice suivant. Comme ses supérieurs lui faisaient des remontrances à ce sujet, il leur répondit en souriant : « Ne craignez rien pour moi; j'ai une » tête de fer et un estomac d'acier. » Plus d'une fois pourtant ses supérieurs, qui ne partageaient pas cette sécurité, le forcèrent d'accepter des fonctions exigeant une certaine activité du corps; on le nomma procureur de la maison de Ruremonde et on le chargea de présider à l'érection de la Chartreuse de Bois-le-Duc, dont il fut le premier prieur; mais il n'occupa cette charge que peu de temps : il réussit à se faire renvoyer à sa cellule du Ruremonde. Ce n'est qu'à bout de forces qu'il déposa la plume : *Hoc meditationum mearum opusculum*, dit-il à la fin de son dernier écrit, *quas non tam habeo quam merito haberem, gratanter suscipite, carissimi Fratres, atque pro me jugiter exorate, qui de cetero ad securæ taciturnitatis portum me transferre intendo, et ad securum*

exitum (prout Dominus dederit), plus solito parare, præsertim quia et vires corporis multum deficiunt et istud opusculum anno vitæ meæ LXVII finio, anno Domini MCCCCLXIX [1].

Le Père Loër a dressé la liste des nombreux écrits de Denis le Chartreux, dans sa notice : *Dionysii Carthusiani, doctoris extatici vita, simul et operum ejus fidelissimus catalogus.* Col., 1532. En 1718, le Père Joseph Engelgrave, prieur de la Chartreuse de Bruxelles, eut dessein de les publier tous ; il est à regretter que la jalousie des Chartreux de Paris l'en ait empêché; plusieurs ouvrages ont été perdus depuis. Voici la liste de ceux que nous avons trouvés :

I. *Dionysii Carthusiani Operum Minorum tomus primus, cui hæc insunt : Compendium philosophicum — Compendium theologicum — De natura æterni et veri Dei — De donis Spiritus Sancti — De laudibus sublaudabilis Dei — Laudes amarissimæ passionis J. Christi — Inflammatorium divini amoris — De sacramento altaris — Expositio Missæ — De sacra communione frequentanda — De Sacramento Eucharistiæ sermones VI — De munificentia et beneficio Dei — De distantia perfectionis divinæ et humanæ — De laudibus gloriosæ virginis Mariæ — Epistola qua de quibusdam rationem reddit — De auctoritate Papæ et generalium Conciliorum — De regimine præsulum — De vita et regimine archidiaconorum — Contra pluralitatem beneficiorum — De simonia — Contra ambitionem — De vita canonicorum — De plurium beneficiorum usurpatione dialogus — De vita curam animarum habentium — De veneratione sanctorum — De institutione scholasticorum — De prædestinatione — De particulari judicio singulorum.* Col. Agripp., 1532.

[1] Raissus, *Belg. christ.*, p. 62, rapporte que le corps de Denis fut retrouvé presque intact, longtemps après sa mort : *Anno sesquimillesimo centesimo octavo, hic pius Antistes (Henricus Cuyckius) invenit corpus sacrum Dionysii Ryckelii... quod suis adhuc pro majori parte membris cohaerebat, et præsertim pollex et index : duo nimirum scribendorum librorum instrumenta, quibus usus est ad Ecclesiæ utilitatem et multorum salutem, integriores sunt reperti.*

II. *Dionysii Carthusiani Operum Minorum tomus secundus,cui hæc insunt : De lumine christianæ theoriæ, sive de divina essentia — Creaturarum in ordine ad Deum consideratio theologica — De laudibus Dei — De venustate mundi et pulchritudine Dei — De præconio et dignitate beatissimæ virginis Mariæ — De vita et regimine principum — De vita et regimine principis feminæ, dialogus — Directorium vitæ nobilium — De vita militari — De laudabili vita conjugum — De justo pretio rerum, dialogus — De regimine politiæ — De laudabili vita virginum — De laudabili vita viduarum — Contra avaritiam epistola — Inter Jesum et senem dialogus — De judicio mortis et variis casibus ejus, elegia — Inter Jesum et puerum, dialogus — De revelatione quadam epistola — De reformatione claustralium — De reformatione monialium — De modo corripiendi et judicandi — De exemplis et documentis authenticis — De preconio sive laude ordinis Carthusiensis — De vita inclusarum — De laude et recommendatione vitæ solitariæ — De vita et fine solitarii — De remediis tentationum — De via purgativa — De oratione — De gaudio spirituali et pace interna.* Col. Agripp., 1535.

III. *Dionysii Carthusiani Operum Minorum tomus tertius, diu desideratus, cui insunt hæc : Commentaria in libros D. Severi Boëthii, quos de consolatu philosophico scripsit, ipso textu (quem vocant) Boëthiano summa diligentia ad multorum exemplarium fidem restituto — Joannes Cassianus, pulchriori quam antehac ordine digestus et quasi paraphrastice a D. Dionysio traductus — Ejusdem D. Dionysii in opera Joannis Climaci explanatio Omnia nunc primum in luce edita.* Col. Agripp., 1540.

IV. *Opuscula insigniora D. Dionysii Carthusiani, doctoris extatici*, etc. Col. Agripp., 1559, contenant plusieurs traités compris dans les *Opera Minora* et, de plus, quatre ouvrages inédits : *De regulis et doctrina vitæ christianorum — Exhortatorium novitiorum in forma dialogi — De professione monastica — Epistola parænetica ad imperatorem Romanorum de bello Turcis inferendo.*

V. *Dionysii Carthusiani piæ ac eruditæ enarrationes in quinque libros sapientiales, hoc est, Proverbia, Ecclesiasten, Canticum Canticorum, Sapientiæ, Ecclesiasticum.* Col., 1533.

VI. *Dionysii Carthusiani enarrationes piæ ac eruditæ in XII prophetas minores, Oseam, Johelem, Amos, Abdiam, Jonam, Michæum, Nahum, Abacuc, Sophoniam, Aggæum, Zachariam, Malachiam.* Col., 1533.

VII. *Dionysii Carthusiani enarrationes piæ ac eruditæ in IIII prophetas majores : Esaïam, Hieremiam, Ezechielem, Danielem.* Col., 1533.

VIII. *Dionysii Carthusiani in omnes beati Pauli epistolas commentaria cui quidem in componendis sacrarum litterarum libris vix alter similis successit.* Col., 1533.

IX. *Dionysii Carthusiani in quatuor Evangelistas enarrationes, præclare admodum et ab eruditissimis optimisque viris quam diutissime desideratæ atque nunc ex altera, eaque diligentissima ad archetypon recognitione, sublatis mendis, quibus scatebant, plurimis, quam diligentissime excusæ.* Col., 1533.

X. *Dionysii Carthusiani insigne commentariorum opus in Psalmos omnes Davidicos. Quos ipse multiplici sensu, quantum fieri potuit, nempe litterali, allegorico, tropologico et anagogico (id quod nemo hactenus præstitit) nonnisi solidissimis sacræ scripturæ locis, doctissime explanat. Accedit ad hæc ejusdem in matutinalia VII cantica, in Magnificat quoque, Nunc dimittis, Benedictus et in hymnum divinum Te Deum laudamus, exactissima elucidatio,* Ed. altera. Col., 1534.

XI. *Dionysii Carthusiani piæ ac eruditæ enarrationes in libros Job, Tobiæ, Judith, Hester, Esdræ, Nehemiæ, I Machabæorum, II Machabæorum.* Col., 1534.

XII. *Dionysii Carthusiani eruditissima simul et utilissima super omnes S. Dionysii Areopagitæ libros, commentaria, studiosis omnibus hactenus multum desiderata, sed nunc primum utilitati publicæ donata.* Col., 1536.

XIII. *Dionysii Carthusiani enarrationes piæ ac eruditæ in quinque Mosaïcæ legis libros, hoc est, Genesim, Exodum, Leviticum, Numerorum, Deutoronomium.* Col., 1534.

XIV. *Dionysii Carthusiani enarrationes piæ ac eruditæ in librum Josue, Judicum, Regum I, II, III, IIII, Paralipomenon I, II.* Col., 1535.

XV. *Dionysii Carthusiani in epistolas omnes canonicas, in Acta Apostolorum, et in Apocalypsim piæ ac eruditæ enarrationes.* Col., 1536.

XVI. *Divi Dionysii Carthusiani in sententiarum libros commentarii.* Col., 1533. Venet., 1584.

D'autres collections moins importantes ou des traités spéciaux ont été édités à Cologne et ailleurs.

XVIII. *Dionysii Carthusiensis Ruremundensis meditationes, nunquam antehac typis excusæ.* Col., 1530; ouvrage terminé en 1469.

XVIII. *Monopanton, id est unum ex omnibus divi Pauli Epistolis per locos communes seu certarum materiarum titulos summo cum judicio tum diligentia digestis. Autore D. Dionysio Rickel Carthusiano Ruremondensi, cum epistola dedicatoria ad Rev. Cardinalem Nicolaum de Cusa,* qui est suivi du *Monotessaron quatuor Evangeliorum Gersonis.* Col., 1531.

XIX. *Vita sacerdotum, tractans de statu et vita canonicorum et clericorum ministrorumque ecclesiæ, æditum a Rever. et Devoto patre Dionysio quondam Cartusiensi in Ruremundâ.* Antv., 1532.

XX. *Dionysii Carthusiani opuscula aliquot, quæ ad theoriam mysticam egregie instituunt,* contenant : *Contemplationum* ou *de Contemplatione libri III — Appendix de Contemplatione cui Dionysius titulum fecit : Sonus epulantis — Contra instabilitatem cordis in oratione — De modo devote psallendi — Meditationum lib. I* ou *de meditatione.* Col., 1534.

XXI. *D. Dionysii Carthusiensis liber utilissimus de quatuor hominis novissimis — It. colloquium de particulari judicio animarum — Modus optimus subveniendi tum in extremis vitæ, tum in purgatorio animabus.* Col., 1535.

XXII. *D. Dionysii Carthusiani de perfecto mundi contemptu ut pius ita utilissimus heptalogus.* Col., 1540 ; ou *D. Dionysii Carthusiensis de perfecto mundi contemptu opusculum.* Antv., 1551 ; ou encore *D. Dionysii Richelii Carthusiani Ruremondensis opuscula septem.* Lov., 1576 ; contenant : *Liber de arcta via salutis et contemptu mundi — Speculum amatorum mundi — Liber de gravitate et enormitate peccati — Liber de conversione peccatoris — Liber de fonte lucis et semitis vitæ — Liber devotum præcordiale prænotatus — Dialogus patroni ad canonicum.*

XXIII. *Eximium planeque divinum opus incomparabilis Theologi Dionysii (Jacobi de Gruytrode?) professione Carthusiani, in quo opere continentur quinque humanæ vitæ specula.* Col., 1540.

XXIV. *D. Dionysii Carthusiani summæ fidei orthodoxæ libri duo. Primus agit de Deo ejusque attributis, de angelis, de rerum omnium creatione, statu, gubernatione, de animæ potentiis, dæmonum impugnatione et fato. Secundus de beatitudine hominis, de passionibus animæ, de habitibus virtutum, de legibus ac præceptis, gratiaque et merito.* Paris, 1548 — *Libri duo postremi, nuper præmissi : tertius in quo agitur de virtutibus, tam theologicis quam cardinalibus, de earum divisionibus ac partibus, de virtutibus eisdem annexis et vitiis contra oppositis, de donis item ac fructibus — Quartus in quo de incarnatione agitur Christi, vita, passione, morte, resurrectione, de Matris ejus Mariæ sanctificatione, desponsatione, annunciatione, etc.* Paris, 1548. Un autre livre semblable a été édité sous le titre : *Dionysii Carthusiani de fide catholica dialogion : libri VIII.* s. l. n. d. (Col., 1534 ?).

XXV. *D. Dionysii Carthusiani scalæ religiosorum Pentateuchus.* Antw., 1556, etc.

Les ouvrages du chartreux de Ruremonde peuvent être rangés en trois classes principales : ses grands traités sont des commentaires philosophiques ou théologiques ; ses écrits, moins étendus, se rapportent à la doctrine de la perfection chrétienne, ou bien ont trait à la réforme du clergé et des ordres monastiques.

Denis avait compulsé les ouvrages de l'antiquité païenne : Aristote, Platon, Proclus, etc.; il avait lu les écrits d'Averroës et d'Avicenne ; il avait étudié les livres des Pères de l'Église, ceux des théologiens du moyen âge, et surtout leurs *sommes ;* il s'était adonné tout spécialement à l'étude de l'Écriture sainte. Ses commentaires sur les auteurs sacrés et profanes dénotent une prodigieuse érudition ; l'écrivain fait preuve aussi d'une grande solidité de raisonnement. Il donne ses explications dans un style habituellement sobre et lucide, mais qui laisse souvent à désirer sous le triple rapport de la noblesse, de l'élégance et de la pureté du langage. Il est à regretter que cet infatigable travailleur n'ait pas eu à sa disposition les ressources que la critique moderne et l'étude plus précise des auteurs qu'il a commentés nous ont fournies. Placé entre le moyen âge et les temps modernes, Ryckel semble avoir été le trait d'union entre ces deux périodes. Quand il disparut de la scène, les clartés de la renaissance, commencée en Italie sous l'impulsion et la direction du pape Nicolas V, n'avaient pas encore franchi les Alpes.

Le système mystique de Denis se rattache à celui de Denis l'Aréopagite et de Ruysbroeck. Il professe la plus grande admiration pour ces deux maîtres de la doctrine contemplative. Il les compare souvent, et sans donner toujours la préférence au mystique grec, qu'il affectionnait pourtant et dont il avait commenté les œuvres. Ruysbroeck est pour lui le *doctor divinus, cujus authoritas magna est apud me.* « N'est-ce pas admirable, » dit-il, ce qui s'est passé il y a quelque temps, ce que nous » avons pu voir en cet homme éminent, Jean Ruysbroeck ? Il » était ignorant : à peine connaissait-il les éléments du latin ; » et pourtant il mérita, par sa sainteté et sa simplicité, de si

» abondantes faveurs célestes, qu'il écrivit les plus sublimes » théories et les doctrines les plus élevées. De savants profes- » seurs de théologie ont été frappés d'admiration en voyant » les vérités ardues qu'il a osé traiter dans sa langue mater- » nelle, et ils avouent eux-mêmes qu'ils ne parviennent pas à » comprendre ses doctrines. Pour moi, tout ignorant que je » suis, j'avoue humblement que je n'ai trouvé nulle part tant » d'élévation et de science, si l'on excepte les ouvrages de saint » Denis l'Aréopagite; et ici, la difficulté provient surtout du » style, ce qui n'a pas lieu chez le prieur de Groenendael [1]. »

Un des ouvrages de Denis : *Tractatus de donis Spiritus sancti*, reproduit les doctrines que nous avons rencontrées dans les deux petits traités sur le même sujet faits par Ruysbroeck aux livres des *Noces spirituelles* et du *Tabernacle* [2]. Denis embrasse les théories de Ruysbroeck ; il montre leur élévation et leur portée. *Haec divini doctoris eloquia*, dit-il à propos du don de science, *sicut in stilo facillima sunt, sic in profunditate sententiæ difficillima extant, et si bene intelligantur, tunc omnia quæ de dono scientiæ dicta sunt atque dicenda, lympidius innotescunt* [3]. Il explique les passages difficiles au moyen des données que lui fournit sa vaste érudition : « J'appelle cet homme le *docteur* » *divin*, dit-il en expliquant le don de sagesse, parce que son » seul maître fut l'Esprit saint; l'abondance de la sagesse dont » il était doué m'en est un sûr garant. Il était ignorant *(illitera-* » *tus et idiota)*, mais à la manière des chefs des apôtres Pierre et » Jean... Comme je suis sûr qu'il a eu pour guide le Saint-Esprit, » son autorité est fort grande pour moi ; aussi ai-je soigneuse- » ment étudié ce qu'il dit des dons du Saint-Esprit dans son livre » intitulé : *Le tabernacle de Moïse*... Je traduis ses paroles : » Très chers amis, nous devons considérer l'amour éternel de » Dieu qui découle ou se communique aux hommes : c'est

[1] *Serm. 1 de conf. non pont.*, cité par Surius dans le prologue de son édition de Ruysbroeck.

[2] *Tr. de donis Spir. Sanct.*, II, a. 13, a. 31 ; III, a. 5, a. 17, a. 23, a. 27, a. 36 et suiv.

[3] *Ibid.*, a. 23, dans *Opera Minora*, I, f° 126r.

» une source vive d'où sortent sept ruisseaux fécondants, c'est » un soleil splendide aux sept rayons, c'est un feu consumant » dans les œuvres. Cet amour, c'est le divin Esprit avec » ses dons qui nous sont désignés par les sept lampes » du candélabre d'or qui se trouvait dans le tabernacle. La » lampe supérieure, c'est l'Esprit saint et le don de sagesse ; » car là où est l'Esprit de Dieu se trouve la sagesse, et où réside » la véritable sagesse se trouve aussi l'Esprit de Dieu, puis- » qu'il est la source vive de tous les dons ; or, le ruisseau » principal découlant de la source du divin amour, c'est » l'esprit de sagesse que nous appelons la sagesse sapide. L'hu- » manité du Christ était arrosée avec profusion par ce ruisseau » fécondant, et nous pouvons tous participer à la plénitude et » ses fruits. Mais, pour cela, il faut que notre esprit soit » simple, oisif, sans images, immuable, libre et sans aucun » souci [1] ; il doit mourir à lui-même et vivre en Dieu... »

Denis continue à traduire le passage de Ruysbroeck, puis il ajoute : « Il serait trop long d'expliquer pleinement les paroles » du Docteur divin ; je me contenterai d'exposer en peu de » mots les endroits les plus obscurs : Quand Ruysbroeck dit » que l'esprit de l'homme doit être simple, oisif, etc., toutes » ces expressions ont le même sens. D'après la définition du » philosophe, la connaissance du sujet se fait par une assimi- » lation du sujet connaissant et de l'objet connu : plus la contem- » plation est élevée et sublime, plus aussi l'esprit humain doit » être élevé et déifié ; c'est-à-dire que l'homme doit abandonner » de plus en plus toutes les choses corporelles ; il doit rejeter, » mépriser, ne plus sentir même tout amour désordonné, toute » sollicitude inquiète, toute pensée inutile ; il doit fixer sincè- » rement son âme aux choses du ciel, l'y suspendre, pour

[1] *Tr. II de donis Sp. S.*, a. 13, dans *Opera Minora*, I, f° 113r : *Simplex, otiosus, indepictus, inflexibilis, liber et sine sollicitudine,* etc. Le texte de Ruysbroeck qui y correspond se trouve dans David, *éd. cit.*, I, p. 159 : *... Eenvuldech, ende ledech ende ongebeelt..., onbewechlec, vri ende sonder sorge, ende altoes stervende sijns selfs, ende levende in Gode.*

» ainsi dire, et s'exciter à la considération des merveilles
» divines. Or, l'acte qui correspond au don de sagesse est une
» spéculation sublime, déiforme, pleine de saveur, des choses
» divines. Si cet acte est stable et parfait, il faut donc que l'in-
» telligence ait les qualités que nous avons énumérées. Elle doit
» être *simple*, elle doit concentrer toute son attention en Dieu
» et ne pas la porter ou la répandre sur un grand nombre de
» choses, car *pluribus intentus minor fit ad singula sensus.*
» Elle doit être *oisive* [1], c'est-à-dire vide de toute chose exté-
» rieure, selon la parole de Denis à Tite : *Tournez-vous au*
» *rayon, à la clarté intérieure de la divine lumière. Sans images*,
» c'est-à-dire purifiée de tout phantasme et de toute mémoire
» des choses corporelles, pour que l'intuition intérieure de la
» divine vérité ne s'obscurcisse pas. *Immuable*, c'est-à-dire
» ferme et stable dans le bien. L'âme contemplative ne peut pas
» se laisser impressionner comme un roseau que le moindre
» souffle agite ; elle doit dominer les passions, ne pas se laisser
» enfler par la prospérité, ne pas se laisser abattre dans
» l'adversité. *Libre*, par rapport aux vices, ne se soumettant à
» aucun amour désordonné ; elle doit posséder ses biens, ne
» pas être possédée par eux. *Sans soucis*, ne s'inquiétant de rien
» sinon de ce qui éloigne ou détourne ce Dieu. Enfin, l'âme
» raisonnable doit toujours *mourir à elle-même et vivre en Dieu*,
» ne cherchant jamais son propre intérêt, l'honneur ou
» quelque avantage temporel, mais dirigeant tout vers Dieu.
» La vie de l'intelligence, c'est son action. Si donc l'âme créée
» ne sent en rien sa volonté propre et son inclination, mais
» règle tout ce qu'elle fait d'après la justice de la loi divine ;
» si, allant plus loin, elle rapporte à l'honneur et à la gloire de
» Dieu tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle possède, tout ce
» qu'elle fait, et ne recherche que son Créateur ; on peut dire,
» sans aucun doute, qu'*elle meurt complètement à elle-même et*

[1] Le mot *otiosus* (*oisif*) ne rend pas exactement la signification du mot flamand *ledech* qui veut dire aussi : *Vide*. L'auteur de l'*Imitation* le rend par *feriatus*.

» *vit en Dieu.* Elle peut s'écrier avec l'Apôtre : *Je vis, ou plutôt* » *ce n'est pas moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi.* Si je vis » maintenant dans la chair, je vis aussi dans la foi du Fils de » Dieu qui m'a aimée et s'est livré pour moi [1]. »

Les opinions du *docteur extatique* sur le plus haut degré de la perfection chrétienne et sur les voies qui y conduisent sont exposées surtout dans les trois livres *de Contemplatione*, à la fin desquels l'éditeur a écrit le quatrain suivant :

Non argumento doctor Dionysius ullo,
(Quamvis sint ab eo cuncta peracta bene)
Majorem doctis operam navasse videtur,
Contemplatorum quam tribus hisce libris.

Denis s'adonnait à la vie contemplative et goûtait souvent les suavités de l'extase, comme l'indique le surnom que ses contemporains lui ont donné [2]. Pourtant ces trois livres sont moins le fruit d'expériences personnelles qu'une compilation des auteurs mystiques préférés du chartreux : l'Aréopagite, saint Bonaventure, Ruysbroeck, etc. L'auteur explique philosophiquement leurs thèses. Il admet les trois voies, ou les trois vies, si bien symbolisées dans la comparaison entre les serviteurs fidèles, les amis intimes et les fils cachés de Dieu [3]. Le faîte de la perfection, c'est l'union intime avec Dieu par la contemplation, c'est la *vita divina, deiformis, deifica, deificans ac deificata ;* Denis explique ces termes d'une manière scolastique, et, à ce propos, disculpe Ruysbroeck des accusations de Gerson [4].

La réputation de science et de sainteté du moine belge s'étendait en Italie, en France, en Allemagne. On dit que le pape Eugène IV, en recevant un de ses livres, s'écria : « Que » l'Eglise est heureuse de posséder un pareil fils ! » Le cardinal

[1] *Tr. II de donis Sp. S.*, a. 13, dans *Opera Minora,* I, f^os 112^v et 113^r.
[2] P. Dorlandus, *Chron. Cartusiense.* Col., 1608, p. 424.
[3] Lib. III, c. 23, ouvrage cité sous le n° XX, f° ccxxvii^v.
[4] Lib. III, c. 25, ibid., f° ccxxvi^v. Voir f° ccxxviii^r.

de Cusa, envoyé par Nicolas V en Allemagne pour y rétablir la discipline monastique, s'empressa d'aller lui rendre hommage, et s'en fit accompagner dans ses missions. C'est à cette circonstance que nous devons les ouvrages du chartreux sur la réforme des ordres religieux et du clergé. Denis ne cessait de prédire de grandes calamités à l'Église, si les mœurs de ses ministres ne devenaient pas meilleures [1]; il annonçait aussi de grandes punitions à ses compatriotes. L'évêque de Liège, Jean de Heinsberg, allait parfois visiter le chartreux dans sa cellule pour lui demander conseil. Alors Denis le reprenait de sa vie dissipée et blâmait les dépenses excessives qu'il faisait en jeux, fêtes, tournois, comédies, etc. « L'argent que vous dépensez » en vanités semblables, lui dit-il un jour, vous le dérobez aux » églises et aux pauvres, dont il est le patrimoine. Malheur » à celui par qui vient le scandale! Et vous, pasteur des âmes, » vous répondrez de toutes celles qui se seront perdues par » vos exemples! » Heinsberg répondait : « Je ne suis pas » seulement évêque, je suis aussi chef de l'État; ce luxe, cette » magnificence que vous me reprochez conviennent à un » prince. » — « C'est bien, répliquait le chartreux; mais si le » prince est damné, que deviendra l'évêque? » — On assure que Heinsberg, troublé par ces paroles hardies, et ne se sentant pas la force de se corriger, cessa de voir le pieux solitaire [2]. Denis intervint aussi dans les troubles politiques du temps. Il réussit, au grand profit du duché de Gueldre, à mettre fin à une guerre déplorable qui s'était déclarée entre le duc Arnould et son fils Adolphe [3].

Telle est, à grands traits, la vie de cet homme admirable, une des gloires de l'ordre des chartreux, qui, du fond de sa cellule, exerça sur son siècle une puissante influence. Ce n'est

[1] Voir le récit de ses révélations dans *Chron. Cart.*, p. 393.

[2] *Chron. Cart.*, p. 420. — Voir DE GERLACHE, *Histoire de Liège*, 3e éd., p. 160.

[3] Voir *Epistola Dionysii ad ducem Geldriæ ejusque filium*, dans *Chron. Cart.*, p. 414.

pas, du reste, le seul représentant de la mystique chrétienne dans l'ordre de Saint-Brunon : durant tout le moyen âge, il semble que c'est dans cet ordre religieux surtout que se conserva l'esprit de piété, l'amour de la contemplation, la régularité et l'observance des règles. Quand Ruysbroeck s'élève contre les dérèglements des moines, il fait une exception pour les chartreux : *Sonder de ghene die niet ute en gaen, alse de Sarteroise ende alle de joncfrouwen die in beslotene cloestere sijn : die bliven haren beghinne alre ghelijcst* [1]. J. Busch [2] excepte aussi les *chartreux et quelques cisterciens*, et l'auteur de l'*Imitation* les propose comme modèles : « Qu'il serait honteux, dit-il, d'être » endormi et paresseux, tandis qu'un si grand nombre de reli- » gieux, à savoir les chartreux, les cisterciens et d'autres obser- » vent leurs règles et se lèvent chaque nuit pour chanter les » louanges de Dieu ! [3] » Cette piété et cette régularité étaient entretenues par la lecture d'opuscules pieux ; nous voyons que ce sont les chartreux surtout qui s'occupent de la traduction et de la publication des écrits mystiques. Il suffit de parcourir le *Chonicon carthusiense* pour y découvrir un grand nombre d'écrivains ascétiques, s'occupant surtout de la perfection des religieux et des novices de leur ordre. Pour terminer notre étude, nous dirons quelques mots d'un autre fils de saint Brunon, Petrus Dorlandus ou Pierre Dorlant.

IV. Petrus Dorlandus.

Pierre Dorlant naquit à Diest, dans le Brabant, l'an 1454 [4].

[1] *Boec van den gheesteleken tabernacule,* éd. David, II, 193. — Un grand nombre de couvents des chanoines réguliers de Saint-Augustin admirent aussi la clôture (*clausura perpetua*). C'est le monastère de Bethléem qui prit l'initiative de ce mouvement : P. Impens, dans sa chronique, s'étend au long sur ce point et répond aux objections soulevées contre ce profond changement apporté dans les constitutions. Ce changement rappelle l'influence exercée par Henri de Calcar sur le fondateur Gérard Groot.

[2] *Chron. Wind.*, p. 212.

[3] Lib. I, c. 25, § 8.

[4] Voir Reusens, *Biographie nationale,* à ce nom, et les sources qui y sont citées.

Il prit l'habit de la Chartreuse à Zeelhem, près de cette ville. Son savoir et sa piété le firent nommer prieur de cette maison. Il y mourut d'une manière édifiante le 25 août 1507.

Les écrits du prieur de Zeelhem ont un caractère pratique et n'entrent pas dans les hautes spéculations mystiques; ce sont des traités, souvent en forme de dialogue, ayant pour objet les devoirs des chrétiens en général, et les obligations particulières des religieux; quelques-uns sont écrits en langue flamande et sont adressés à des religieuses. Dorlant est en même temps hagiographe; il a écrit plusieurs vies de saints, composé des hymnes en leur honneur, fait des récits de leur martyre ou de la translation de leurs reliques. Il est l'auteur d'une histoire de son ordre, dans laquelle il montre toute son admiration pour le « patriarche » saint Brunon, et parle en termes enthousiastes de Denis de Rickel. Celui-ci lui avait montré la voie dans son traité : *De laude sive preconio ordinis Carthusiensis.*

Les ouvrages principaux ont été publiés. Ce sont :

1° *Viola anime, per modum dyalogi.* Col., 1499. Ce livre comprend sept dialogues : les six premiers sont un abrégé de la *Théologie naturelle* de Raymond de Sébonde; Raymond est un des interloculeurs. Le septième est tout entier de Dorlant : la sainte Vierge explique à saint Dominique les mystères cachés de la passion du Christ. — Le style en est onctueux, et les prières qui suivent chaque explication sont pleines d'effusion et de tendre piété;

2° *Devotissimi patris Petri Dorlandi, ordinis Carthusiensis, de nativitate, conversione et vita invictissimæ martyris beatissimæque virginis Katherinæ oratione soluta non inelegans libellus.* Lov., 1513;

3° *Doctissimi patris domini Petri Dorlandi de enormi proprietatis monachorum vicio, dialogus cultissimus.* Lov., 1513;

4° *Tractatus venerabilis patris Petri Dorlandi, ordinis Carthusiensis, de mysterio seu spirituali habitus Carthusiensis*

significantia cum remedio circa carnalem delectationem. Lov., 1514 ;

5° *Dialogus de opere amoris et passione Christi.* Lov., 1516 ;

6° *Chronicon Carthusiense in quo de viris sui ordinis illustribus.* Col., 1608. — Cet ouvrage a été publié avec un appendice contenant les notes de P. Petrœus sur le *Chronicon.* Il a été traduit en français par Adrien Driscart, et imprimé en 1644 ;

7° *Vita ac res gestæ B. Annæ libris quinque.* Antw., 1617.

La Bibliothèque royale de Bruxelles possède en manuscrits les six écrits suivants :

1° *Dyalogus de fide*, n° 1925 ;

2° *Parabola.* etc., sur les tentations de saint Antoine l'Ermite, n° 15015 ;

3° *Translatio S. Antonii de C. P. ad Viennam*, n° 15016 ;

4° *In actus mirificos beati Joannis Apostoli Evangelistæ*, n° 15038 ;

5° *Chronicon Carthusiæ Lovaniensis ab anno 1486*, n° 15043, continué par une autre main jusqu'à l'an 1524 ;

6° *Sermo historicus de beato Laurentio*, n° 15027.

L'influence de Petrus Dorlandus n'a pas été aussi considérable que celle qu'exerça son confrère et contemporain Denis le Chartreux. Au même titre que lui, nous pourrions citer un grand nombre d'écrivains qui, dans les monastères, se sont occupés de la vie religieuse et ascétique, et ont écrit des traités sur la perfection chrétienne. Qu'il nous suffise de dire que le moyen âge a fait éclore dans nos provinces une foule de pieux auteurs dont nous n'avons pu citer que les principaux.

CONCLUSION.

Nous avons terminé notre étude ; nous croyons avoir montré sous son vrai jour l'évolution de la mystique dans nos provinces. Sa période de splendeur s'étend au XIV^e^ et au XV^e^ siècle ; un homme domine cette époque et peut en être considéré comme le principal représentant ; c'est en lui que sont complétées les manifestations mystiques qui l'ont précédé ; c'est de lui que procède l'impulsion donnée à la vie religieuse et morale de nos ancêtres, qui est basée sur ses doctrines et imprégnée de son esprit.

Avant Ruysbroeck, la mystique est discutée scientifiquement. Les grands écrivains que nous avons cités posent les bases et exposent les principes de la science mystique ; ils la développent méthodiquement. Leurs écrits, ceux de Hugues de Saint-Victor, par exemple, sont conservés avec respect dans les monastères et lus avec fruit par les religieux ; mais leur influence ne s'exerce pas directement sur la masse du peuple. Les discussions philosophiques auxquelles un grand nombre de ces ouvrages sont consacrés les confinent encore dans la sphère étroite des écoles. Si Odon de Cambrai et Rupert de Deutz ont leur place marquée dans les luttes politiques et religieuses qui agitent nos provinces, c'est moins à cause de leur tendance mystique, qu'à raison de la position particulière qui leur est faite dans les diocèses de Liège et de Cambrai. L'école mystique spéculative, tout en se distinguant de la scolastique par la part qu'elle accorde au sentiment, s'adresse trop à la raison pour devenir populaire. Ce qui émeut surtout la foule, ce sont les grandes manifestations du culte extérieur et du sentiment religieux : le peuple s'enthousiasme aux accents chaleureux d'un saint Bernard prêchant la croisade ; il suit le prédicateur inspiré en répétant l'invocation : « Christ ons genade, kirie eleison ! Die heiligen alle helpen ons ! » Dans sa foi naïve et simple, il cherche partout des aliments propres à entretenir sa dévotion ; il se réunit en associations pieuses ; parfois aussi,

il se laisse entraîner par de faux docteurs, qui, sous les apparences de la piété, lui proposent les théories les plus immorales.

Au XIV^e^ siècle, la mystique est caractérisée par une tendance plus affective ; elle s'adresse davantage au cœur et développe le noble sentiment de l'amour divin ; son sujet favori, c'est l'interprétation allégorique du Cantique des Cantiques et l'explication des noces spirituelles de l'âme avec Dieu. Ruysbroeck écrit ses ouvrages pour le peuple, que les malheurs du temps prédisposent spécialement à la piété ; il lui parle dans sa propre langue, une langue pleine de tendresse, de sentiment, de vie, de poésie. Ruysbroeck a lu les écrits des mystiques antérieurs ; il sait s'élever aux plus hautes spéculations métaphysiques, mais il rapporte tout à l'amour divin, à la perfection de la vie, à la sainteté. Il s'oppose à l'introduction des doctrines pseudo-mystiques, et fustige avec force la corruption des mœurs et les abus existant dans l'Église. Il introduit dans nos provinces un ordre religieux qui deviendra florissant ; il est l'auteur médiat de la réforme des couvents, qui s'opérera conformément à ses idées.

Les écrits du prieur de Groenendael sont bientôt propagés partout ; ils provoquent, dans les monastères, une efflorescence de doctrines mystiques. Ils servent de point de départ à toute une école d'écrivains mystiques qui illustrent nos provinces pendant le XIV^e^ et le XV^e^ siècle. En même temps ses théories sont appliquées à la pratique ; la *vie commune* qu'il a préconisée est adoptée dans les congrégations de Gérard Groot ; les auteurs pieux qui en sont issus rédigent en code les règles de l'ascétisme chrétien : ils produisent les chefs-d'œuvre que nous admirons encore, et au nombre desquels nous pouvons ranger l'*Imitation*.

Spéculation, affection, pratique, c'est la marche psychologique naturelle dans l'individu ; nous avons montré qu'elle s'est aussi réalisée pour l'histoire.

En même temps, nous avons fourni les éléments nécessaires pour résoudre la question qu'on pose habituellement à propos des mystiques : Quelle a été leur influence sur le double mouvement littéraire et religieux du XVI^e^ siècle ? — Nous ajouterons quelques mots pour compléter notre réponse à ces deux questions.

I. *Influence des mystiques du moyen âge sur la Renaissance.*

Nous avons vu que, dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, les Pères de l'Église, saint Augustin par exemple, loin de s'opposer à la lecture des auteurs païens, conseillaient au contraire aux fidèles de les étudier avec soin, et de faire servir à la défense de leur religion les richesses qu'ils trouvaient contenues dans ces écrits. Cette conception des études classiques fut continuée pendant le moyen âge; c'est à l'humble travail des religieux dans les monastères, que nous sommes redevables de la conservation de plusieurs chefs-d'œuvre de l'antiquité païenne. Jusqu'au milieu du XIII^e^ siècle, on expliquait, dans les écoles, les écrits des auteurs païens aussi bien que les ouvrages des Pères et les livres de l'Écriture sainte ; on en faisait des imitations, et les épithètes données aux auteurs prouvent l'admiration qu'on avait pour eux.

Parmi les docteurs scolastiques, c'est surtout dans le camp des réalistes que se trouvent les promoteurs de l'étude des classiques païens subordonnée à la foi chrétienne. Le nominalisme, sapant par sa base toute étude sérieuse, s'embarrasse dans les disputes de mots, et les subtilités stériles qui seront plus tard le principal grief des humanistes contre la scolastique. Les réalistes construisent l'édifice de la science ecclésiastique, et, ne négligeant aucune des connaissances qui peuvent orner l'esprit de l'homme, admettent les doctrines des anciens, pourvu qu'elles soient en conformité avec l'enseignement de l'Église, et ne s'attaquent pas aux fondements de la vie chrétienne. L'école mystique spéculative, se rattachant à ces derniers, pose au faîte de l'édifice la science de la contemplation,

mais ne néglige pas non plus l'étude des anciens. En même temps, elle s'attache à acquérir la perfection de leur style, et tels de ses représentants, comme Alain de Lille, composent des productions qu'on peut comparer à celles du siècle d'Auguste.

L'influence de Ruysbroeck, au point de vue littéraire, ne s'exerce pas dans le même sens. L'un des premiers, le prieur de Groenendael ose se servir de la langue vulgaire pour exposer les plus hautes spéculations philosophiques et les doctrines les plus élevées sur les mystères chrétiens. Son expression est originale et marquée du sceau de sa personnalité. Il manie sa langue d'une façon magistrale et crée les termes dont il a besoin pour exprimer ses idées. — C'est sans doute aussi grâce à la direction pratique qu'il imprime à notre littérature nationale, que nous voyons, au XV^{e} siècle, la plupart des écrivains et des orateurs de notre pays se préserver de l'engouement pour le grec et le latin, de l'imitation exagérée, qui mène à tant d'abus ridicules chez les écrivains d'autres contrées.

Mais c'est surtout pour les frères de la *vie commune* que se pose la question. Ont-ils été non seulement les témoins, mais encore les acteurs de ce mouvement littéraire qu'on a décoré du nom de Renaissance ?

Or, nous pouvons distinguer deux tendances différentes dans l'impulsion nouvelle donnée à l'étude des classiques.

Les humanistes de l'ancienne école étaient pleins d'enthousiasme et d'admiration pour le riche dépôt qui leur avait été légué par les peuples de l'antiquité; mais ils n'avaient pas abandonné le point de vue sous lequel on avait considéré ces études pendant le moyen âge. Ils y voyaient un des meilleurs moyens de formation intellectuelle, une source vive et féconde des plus nobles sentiments; ils voulaient se rafraîchir à la vie intellectuelle des anciens, se former le jugement et le goût à la lecture de leurs écrits; mais pourtant, ils subordonnaient ces études à une connaissance plus intime de l'esprit du christianisme et de la vie morale chrétienne. Pour eux, la connaissance des classiques seuls ne suffisait pas à la formation complète

de l'*homme*. — Fermement attachés à l'Église, ils n'attaquaient pas la science ecclésiastique comme telle, ils s'élevaient contre les abus de la scolastique dégénérée ; aussi, à l'époque même où la scolastique régnait encore en maîtresse dans les universités, ne furent-ils pas considérés comme de dangereux novateurs. Cherchant à pénétrer dans l'esprit même des auteurs, ils trouvaient, dans leurs lectures, le moyen de perfectionner leur propre langue.

Tout autre fut la tendance de certains humanistes du XVI^e^ siècle. Ils voulurent baser toutes les recherches scientifiques sur les classiques grecs et latins, et rompre l'unité de science qui avait régné dans l'Église depuis le XII^e^ siècle. Ils battirent en brèche la scolastique, la traitant de « sophistique », et ne voulant laisser place qu'à leur propre impulsion. Ils admirent souvent en pratique la morale des païens, et, par leur vie légère et déréglée, affichèrent leur mépris pour les préceptes de la loi chrétienne. Ne considérant que l'utilité formelle qu'ils pouvaient retirer de l'étude des classiques, ils s'attachaient à la forme extérieure, à la perfection du langage ; ils tâchaient de les imiter dans leurs ouvrages, et n'avaient que des termes de mépris pour les compositions en langue vulgaire.

La description que nous avons faite des frères de la *vie commune* nous montre aussitôt dans quelle école d'humanistes nous devons les ranger. Les frères ont exercé une grande influence sur la Renaissance, mais la seconde école est totalement en dehors de leur esprit.

Les frères ont d'abord contribué pour beaucoup à la divulgation des ouvrages de l'antiquité classique. Dès les premiers temps, une de leurs occupations principales avait été de copier les manuscrits; nous avons vu le prix qu'attachait Gérard Groot à l'exacte transcription du texte. Après la découverte de l'imprimerie, ils s'occupèrent aussi de publier ces écrits : de 1480 à 1504, les frères de Deventer imprimèrent la plupart des chefs-d'œuvre classiques.

Mais leur influence s'exerça surtout par les écoles; c'est par elles que l'instruction pénétra dans les classes inférieures

de la société ; c'est d'elles que sortirent les grands hommes de la renaissance, qui ne conservèrent pas toujours les principes qu'ils y avaient puisés. Trois écoles sont successivement célèbres à ce point de vue : l'école de Zwolle, dont le premier directeur fut le contemporain et l'ami de Gérard Groot, Jean Cele. L'école de Deventer, qu'illustra Alexandre Hegius ; qui subit l'influence de Rudolphe Agricola, le fondateur de la Renaissance et le promoteur principal de l'étude du grec ; qui compta parmi ses élèves le célèbre humaniste Érasme. Enfin, l'école Hiéronymite de Liège, d'où sortirent plusieurs philologues illustres du XVI^e^ siècle.

II. *Influence des mystiques du moyen âge sur la Réforme.*

Les humanistes de la nouvelle école peuvent être considérés comme les précurseurs de la réforme religieuse du XVI^e^ siècle. Se moquant de la doctrine et de la méthode des anciens docteurs, poursuivant les théologiens de leurs sarcasmes, ennemis des institutions et de l'autorité de l'Église, ils devaient être tout disposés à innover en matière de religion. Leurs attaques prirent une nouvelle intensité après la fameuse controverse de Reuchlin ; elles furent formulées dans les célèbres *epistolæ obscurorum virorum ad magistrum Ortvinum Gratium*, en 1516. L'issue de la controverse favorisa l'avènement des nouvelles doctrines ; elle jeta le discrédit sur les théologiens et les défenseurs de l'ancien système, et annula presque entièrement leur autorité.

Si nous considérons à ce point de vue l'influence des mystiques sur la réforme, notre réponse à cette seconde question doit être la même que celle que nous avons donnée à la première. Les mystiques du moyen âge, les frères de la *vie commune* en particulier, ne peuvent pas être considérés comme les promoteurs de cette tendance humaniste du XVI^e^ siècle. Les élèves sortis de leurs écoles peuvent avoir pris part à ce mouvement ; bien plus, ils peuvent avoir, comme Jean Wessel,

préludé par leurs doctrines à l'enseignement de Luther ; mais ce caractère d'indépendance et d'insubordination est opposé à l'esprit général qui règne dans l'association et dans ses écoles.

Ce n'est là qu'un des côtés de la question. Nous pouvons l'envisager sous d'autres aspects.

Au point de vue des doctrines, nous ne croyons pas qu'on puisse interpréter dans un sens favorable au système de Luther le texte des auteurs principaux que nous avons cités. Leurs expressions ambiguës ont pu être mal comprises, comme, par exemple, celles de Rupert de Deutz par rapport à l'Eucharistie ; leurs exagérations de langage ont favorisé ces fausses interprétations ; leur tendance à expliquer mystiquement les livres sacrés a pu les conduire à des extravagances. Mais leur enseignement reflète toujours la doctrine traditionnelle ; les expressions hardies qui leur échappent dénotent la conviction profonde de leur âme et doivent être entendues conformément aux autres passages de leurs écrits. Nulle part, du reste, on ne trouve chez eux les thèses fondamentales du système protestant : le dogme de la prédestination absolue, la doctrine de la justification par la foi seule, le principe de l'autorité unique de l'Écriture en matière de foi, la notion protestante du sacerdoce universel, la manière dont les Réformateurs ont envisagé le développement de la vie chrétienne.

Au point de vue de la réforme morale, nous avons vu que les mystiques, à partir du XIV^e^ siècle, s'opposent de toutes leurs forces aux désordres qui se produisent dans l'Église. Mais tandis que les sectes hérétiques veulent la réforme en rejetant toute autorité hiérarchique, les mystiques tels que Ruysbroeck et Gérard Groot, à côté des blâmes énergiques qu'ils infligent à l'Église de leur temps, font néanmoins les plus sincères protestations de l'attachement qu'ils lui portent.

Nous pouvons donc distinguer deux tendances réformatrices différentes. La première, qui a traversé le moyen âge sous des noms divers, a abouti aux erreurs des anabaptistes et aux théories de Luther. Le protestantisme est, lui aussi, un mysticisme, niant la liberté de l'homme et son activité

intellectuelle, et enseignant l'action directe de Dieu pour produire en nous le bien et le mal, la foi et l'incrédulité, le péché et la justification. Les nombreuses sectes qui le suivirent dans notre pays ne firent que développer ses doctrines et en tirer les conséquences.

Une autre tendance réformatrice se manifesta dans le sein même de l'Église; les mystiques orthodoxes lui ont donné une puissante impulsion. Ils ont exercé sur leur siècle une grande influence. Leur esprit s'est perpétué dans l'Église par leurs institutions. Leurs écrits ascétiques ont produit un élan de piété franche et sincère, une réforme pratique et durable dans la vie et les mœurs des ordres monastiques et du clergé, une expansion de sentiments nobles et élevés dans le peuple dont ils ont ranimé la foi et purifié les mœurs.

C'est donc à tort que les écrivains protestants les appellent *Précurseurs de la Réforme.* « Il est temps, avoue Jundt [1], » d'abandonner le point de vue auquel la critique historique » s'est placée jusqu'à présent pour juger les hommes qui ont » parlé de réforme religieuse avant le XVI^e^ siècle. On oublie » trop que l'Eglise du moyen âge, elle aussi, a compté des » réformateurs, dont les uns, sans doute, se sont placés, pour » agir sur elle, en dehors de la vérité chrétienne elle-même » (tels que la plupart des sectaires hérétiques de cette époque), » mais dont les autres (les plus illustres des papes, par exem- » ple, et les principaux fondateurs et réformateurs d'ordres » monastiques) ont réclamé et souvent réalisé, sur le fonde- » ment de la foi traditionnelle, une application plus rigou- » reuse et plus étendue du principe chrétien tel qu'on le » concevait de leur temps, et se sont placés au point de vue » même de l'esprit de leur Église, pour agir, dans une sphère » plus ou moins vaste, sur son développement intérieur. » C'est parmi ces réformateurs orthodoxes de l'Église au moyen âge qu'il convient de ranger les grands mystiques dont nous avons parlé, et Ruysbroeck en particulier.

[1] *Les amis de Dieu au XIV^e^ siècle,* p. 360.

APPENDICES.

I. *Comparaison des différentes traductions du livre des* Noces spirituelles *de Ruysbroeck.*

Nous mettons en regard les textes censurés par Gerson, tels qu'ils sont littéralement cités dans la lettre de celui-ci au frère Barthélemy, et les textes correspondants de l'édition de David, et des traductions de Jordaens, de Groot et de Surius. Nous comparons en même temps le texte du manuscrit 4935-43 de la bibliothèque de Bruxelles à celui de l'édition Faber, avec lequel nous l'avons identifié (voir pp. 187 et suivantes). Cette comparaison fera ressortir le caractère des différentes traductions de Ruysbroeck; de plus, elle permettra de contrôler la valeur du jugement que nous portons page 255, sur la controverse de Gerson et de Jean de Scoenhoven.

Textes littéraux cités par Gerson (Cfr. *Gersonii opp*, éd. Du Pin, I, 60, coll. ms. 4935-43, fos 141v et 142r).	Traduction de Jordaens d'après le ms. 4935-43 de la Bibliothèque de Bruxelles.	Traduction de Jordaens d'après l'édition de 1512 de Fabe
In ipsa quidem sui vacuitate per fruitivum amorem spiritus perdit semetipsum, Deique claritatem nullo intermediante suscipit, ac sine intermissione (*ipse*) fit ea claritas quam accipit (III, c. 2).	sine intermissione ea ipse fit claritas (fo 154v, c. 2).	sine intermissione et ipse... (fo 7: c. 2).
Dependetque nostrum esse creatum ab esse æterno, et secundum essentialem existentiam unum cum illo est (c. 3).	(fo 156r, c. 4).	. . . . . et secundu existentiam unum cum illo e (fo 75r, c. 4).
Universi quoque supra sui creationem in vitæ contemplativæ altitudinem sublimati unum sunt cum hac deifica claritate, immo ipsa claritas ipsi sunt, vident proinde, sentiunt et inveniunt per hoc deifieum lumen se secundum esse vitamque suam increatam, eamdemque fore simplicem divinitatis abyssum (*ibid.*).	. . . . . ipsi sunt. Vident proinde... . . . . increatam, eamque fore simplicem divinitatis abissum (fo 157r, c. 4).	. . . . . proinde ipsi sentiunt... . . . . se secundum suu esse... (fo 76r, c. 4).
Cum eo quo vident et quod vident lumen (*lumine*) idem fiunt (*ibid.*).	. . . . . lumine idem fient (*ibid.*).	. . . . . lumen idem fient (*ibid.*).
Universi devoti spiritus unum cum Deo profundo amoris defluvio sicut defecti (*sunt effecti*) non quomodolibet quidem unum, sed idipsum quod est ipsa in se essentia Dei eo modo quem deifica beatitudo requirit (c. 1).	sunt effecti, non quodlibet quidem unum... (fo 153r, c. 1).	. . . . . profluv sunt effecti, non quodlibet quide unum, sed idipsum quod est ip essentia Dei in se... (fo 70v, c.
Illic est spiritus, supra seipsum translatus et Deo unificatus gustans, vidensque in unitate vividæ abyssus in qua sese secundum esse suum increatum possidet immensas divitias quæ ipsemet (*est*), juxta eum modum quo eas Deus, gustat et videt (c. 4).	Illie spiritus est, ... vivificatus... . . . . quæ ipsemet est, ... (fos 158r et 158v, c. 5).	Illie spiritus est... . . . . vivificatus... . . . . quæ ipsemet est. (fo 77r, c. 5).

kte flamand édité par David, VI.

.. in die ledighe ydelheit des ests, daer hi, overmits ghebruike minne, hem selve in verloren ft, eñ onfeet die claerheit Gods der middel, eñ hi wert die erheit selve, sonder onderlaet, hi onfeet (p. 185, c. 2).

ñ onse geschapen wesen hangt in dat ewighe wesen, eñ het én met hem na weseliken sine (188, c. 5).

ñ alle die menschen, die boven hen geschapenheit verhaven sijn in scouwenden levene, die sijn met deser godliker claerheit. Si sijn die claerheit selve, eñ sen, eñ ghevoelen, eñ vinden selven, overmids dit godlike li, dat si sijn die selve eenvolde gront na wise haerre onghescenheit, daer die claerheit... (189, c. 5).

soe werden sy ghetransformt eñ één met dien selven lic daer si met sien, ende dat si en (*ibid.*).

sijn alle ynnighe gheeste één in Gode in minliker ontvlotenhe eñ dat selve één, dat wesen se es in hem selven, na wise der ev ier salicheit (p. 182, c. 1).

daer is die gheest boven hem sel , eñ één met den gheeste Go eñ smaect eñ siet, sonder ma alse God, die rijcheit die hi sel es in enicheit des levenden gro es, daer hi hem besit na wise sin geschapenheit (p. 191, c. 6).

Traduction de Gérard Groot (d'après le ms. de Liège).

... In ociosa vacuitate..., in qua mediante fruente amore seipsum perdidit, et claritatem Dei sine medio percipit. Atque ipsemet efficitur illa claritas quam recipit, secundum modum ociositatis ipsius spiritus. (*Cetie traduction n'est pas divisée en chapitres; le manuscrit n'est pas numéroté.*)

Nostraque creata essencia est in illa eterna essencia et cum ea juxta esse essenciale unum est.

Sunt enim omnes homines unum cum hac claritate, qui ultra suam creaturalitatem elevati sunt (in) vitam contemplativam, ipsique inveniunt et senciunt et vident per hoc lumen in seipsis quod ipsi secundum non creaturalitatis seu increacionis modum sunt ille, id est, simplex fundus ex quo...

Sic enim transformati et unum cum eodem quo lumine vident, efficiuntur.

... omnes spiritus intimi cum Deo unum sunt in amorosa defluencia seu deviacione a seipsis. Ipsique sunt illud unum quod est ipsa essencia in seipsa.

Inibi spiritus supra seipsum stat et est unus cum spiritu Dei, et sapit et videt sicut Deus opulenciam quæ ipse est sine mensura in unitate seu unione vivi fundi in quo ipsum secundum sue increacionis modum possidet.

Traduction de Surius (d'après l'édition de 1552).

... In ipsa otiosa sui vacuitate sine inanitate, ubi per fruitivum amorem seipsum amisit, et, ut dixi, claritatem Dei absque medio suscipit : immo etiam quatenus creaturæ congruit, absque intermissione eadem fit claritas, quam percipit (p. 369, c. 2).

Creata essentia nostra dependet ab essentia æterna, et unum cum illa est secundum essentialem existentiam (p. 370, c. 4).

Et quotquot ultra creatam essentiam suam in vitam superessentialem contemplativam sublevati sunt, cum hac divina claritudine unum sunt, immo juxta quendam modum ipsa hæc claritas sunt : perque lumen hoc divinum vident et sentiunt ac reperiunt intra sese, secundum ideam vel esse suum increatum idem se fundum illud esse vel abyssum, unde... (p. 371, c. 4).

... transformabuntur, et unum cum hoc lumine quo vident et quod vident, efficientur (*ibid.*).

... omnes devoti ac interni spiritus unum cum Deo sunt amorosa sui in illum immersione ac liquefactione : adeoque ex gratia idem illud unum sunt, quod eadem essentia in seipsa est (p. 368, c. 1).

... ibi spiritus supra seipsum sublevatus, unum cum Dei spiritu effectus est, et in vitalis fundi unitate, ubi seipsum secundum esse suum increatum possidet, divitias illas, quæ Deus ipse est, sine mensura divino quodam modo gustat et adspectat (p. 372, c. 5).

II. *Ouvrages inédits de Ruysbroeck.*

Comme nous l'avons dit page 223, nous avons trouvé, dans plusieurs manuscrits de la bibliothèque de Bruxelles, des ouvrages ou des extraits d'ouvrages attribués à Ruysbroeck :

Le manuscrit 2412-2413, très ancien, qui n'a pas été collationné par David, renferme trois ouvrages du prieur de Groenendael, entre autres, sous le n° 2 : *Hier beghint een boec van hoeghen scouwen dat ghenoemt is Samuel dat her Jan van Ruusbroec ghemaect heeft om sulker Carthuser wille die hem dair om baden;* et à la fin : *Explicit libellus de contemplacione qui intytulatur Samuel quem fecit dominus Johannes de Ruusbroec de ordine regularium prior in Groenendael ad preces et instanciam quorumdam de ordine Carthusiensi.* Cette inscription confirme la narration du frère Gérard d'Hérinnes, que nous avons citée plusieurs fois. A la fin du manuscrit se trouvent quelques conseils pratiques, en texte flamand, attribués primitivement à Ruysbroeck ; on a biffé l'inscription plus tard.

Le manuscrit 11489-91, indiqué dans le catalogue comme renfermant : *Iter aeternitatis. De ornatu vitæ moralis. De ornatu vitæ superessentialis,* contient :

1° *Liber de septem itineribus aeternitatis,* faussement attribué à Ruysbroeck dans ce manuscrit ainsi que dans le n° 2499-2510;

2° La traduction, faite par Jordaens, des trois livres des *Noces spirituelles.*

Le manuscrit 1557-1604, au milieu d'ouvrages mystiques de Richard de Saint-Victor, de Denis le Chartreux, etc., contient aussi (n° 1602) des extraits du livre de Ruysbroeck : *Dat Hantvingherlijn,* traduits en latin sous le titre : *Tractatus ad vivendum in perfectissimo statu.* (Voir David, VI, p. 195 : *Die mensche die leven wilt inden volcomensten staet...*)

Le manuscrit 14069-88 contient la traduction du livre des *Douze vertus*, identique à celle qu'on trouve dans les manuscrits cités page 189. Elle est suivie d'un extrait flamand attribué à Ruysbroeck. Dans cet extrait, l'auteur explique la manière dont l'homme doit supporter les tentations que Dieu lui envoie; il montre le degré de culpabilité dépendant uniquement du consentement de la volonté, et indique la différence existant entre les trois actes de l'homme soumis à la tentation : *Sien, aensien, besien.*

Le manuscrit 1086-1115, *scriptus et compilatus per F. Joannem Merhout*, est une compilation de Jean van Merhout, chanoine régulier de Korssendonck, qui fit profession dans ce monastère en 1420. (Voir Hoybergius, *Not. in Joan. Lat. corsend.*, p. 55.) Il renferme des passages de différents ouvrages de Ruysbroeck : *Rike der ghelieven, vanden vier becoringhen, vanden kerstenen ghelove, vanden gheesteleken tabernacule.* L'auteur indique (f° 41r) : *Ex libro ejusdem felicissimi patris de oratione, in quo exponit dominicam orationem, sc. Pater noster.* Cet extrait ne se trouve dans aucun ouvrage édité de Ruysbroeck; ce n'est pas la courte explication de l'Oraison dominicale faite II, p. 170. — Après avoir mentionné (f° 40r) : *Idem beatissimus pater in libro de fide et judicio, qui incipit : Quicumque vult salvus esse*, il donne un fragment d'un autre écrit : *De fide.* — Ces deux ouvrages paraissent être cités dans le catalogue de Jean Mauburne, qui est donné dans les actes du procès de béatification : *Extractum ex libro ms. in charta qui inscribitur Venatorium sanctorum ordinis can. reg., auctore venerando religiosissimoque patre et domino Joanne de Bruxellis, abbate Luriacensi ejusdem ordinis in Francia diocesis Parisiensis, in quo inter alia habetur folio 191, cap. 167, sub hoc titulo : Scripta domini Joannis Ruysbroeck in Viridi Valle Brabantiæ : scripsit autem venerabilis Joannes Ruysbroec pater et prior Viridis Vallis apud Bruxellam multos devotos tractatus, videlicet, de spirituali tabernaculo, de septem seris, de septem gradibus scale divini amoris, de nuptiis, regnum charorum, de calculo vel perfectione filiorum Dei, de*

quatuor temptationibus, de fide, de planetis, de sacramento, de Samuel propheta vel summa veritate, de duodecim Beghinis. Expositio dominicæ orationis et symboli et alia quædam (Cfr. ms. 11814-16 f° 155ᵛ). — Jean van Merhout donne aussi (f°ˢ 73ᵛ-74ᵛ) des extraits de trois lettres de Ruysbroeck.

Enfin, dans le manuscrit 2559-62 (Cfr. p. 223), nous avons trouvé, entre autres fragments de Ruysbroeck, deux lettres : p. 196 : *Een epistele die Rusbroch maecte,* extrait du *Spieghel der ewigher salicheit* (Cfr. David, III, pp. 191 et 192 : *Die menschen die in ordenen sijn...*), et p. 303, la septième des lettres publiées en latin par Surius.

Nous donnons, d'après ces deux derniers manuscrits, le texte flamand de ces lettres, en le comparant à la traduction qu'en a faite Surius.

Extraits de la quatrième lettre (à Catherine de Louvain).

... Mint Gode om hem selven, te sijnre ewigher eeren ; gheloeft in hem eñ in [1] sijnre grondeloser goetheit eñ genadicheit [2]. Eñ en suect niemende te levenne [3] noch te behaghene dan hem alleene. Meint eñ mint u selven ende alle menschen te Gode te brenghene met al dat gi vermoecht [4]... Wildi vercrighen al dat gi begeert eñ verwinnen al dat u lettet eñ deert [5], so set u op die nederste ; versmaedt u selven, eñ acht u cleine eñ al u werken eñ al u vermoeghen als niet sonder die gracie Gods [6]... Oefent Gode met minnen in weerdicheiden [7] ;

[1] Ms. *eñ* rép.
[2] Surius : *ejusque immensæ bonitati ac pietati confidas.*
[3] Idem : *nec cuiquam vivere...*
[4] Idem : *hac intentione ames ut... adducas.*
[5] Idem : *quæcumque impedimento sive nocumento tibi sunt.*
[6] Idem : *tanquam quæ revera nihil sint...*
[7] Idem : *exerceas colasque Deum cum amore ac reverentia.* Surius a lu : *eñ.*

so sal hi u altoes antworden in uwer inwindeger oefeninghen. Sijt saechte eñ oetmoedich van herten ; so rest [1] die geest Gods in u ziele. Sijt geonstich [2], vlitich eñ milde iegewelken die uus behoeft. Sijt genoechsam [3] in spisen eñ in dranke eñ in allen dies u noot es ; so leefdi sonder commer eñ sorghe uus selfs. Merct u selven eñ al u gebreke, ordelt u selven van buten eñ van binnen, voer die waerheit die God es, eñ en ordelt niement anders die u niet bevolen en is ; so leefdi sonder ancsel [4], toren, eñ wrake van herten, eñ alsoe vindi vreden in u selven eñ in Gode genadicheit... Wat u iement mesdoet, sijt gedoechsam [5] eñ en vrect u niet van buten noch van binnen, met woerden, met werken, noch met wille ; so leeft in u de gheest ons heren Jesu Christi eñ alle sijnre heilghen die haer vianden minnen totter doot ; hebdi .j. goeden wille eñ begerdi Gode te behagene in allen duechden, so hebdi den heylegen Gheest in u eñ gi hebt vrede van binnen, eñ gi en moecht niet lichteleec vallen in dootsunden... Sijt oetmoedich eñ ongeveist, leeft sonder commer eñ sorge uws selfs [6]. Toent eñ claecht met oetmoedeger herten Gode eñ uwen priester u gebreke eñ u sunden met cortten worden. Wroecht [7] u selven eñ blijft te vreden ; want vele woerden verwerren [8] die consciencie eñ brenghen den mensche in ongeordeneerder vresen : so hi meer

[1] *Rast?* de *rasten* (*rusten*).

[2] De *geonnen*, gunnen, jonnen. Voir David, IV, 189-19. Surius : *favorabilis*.

[3] Surius : *facile contenta*. Voir David, IV, 85-8 ; 158-10.

[4] Surius : *sine conscientiæ aculeo*. Ruysbroeck emploie dans le même sens le mot *anchel* ou *ansel*. Voir IV, 36-2, et V, 182-11. Voir aussi l'explication de David, IV, 36, note 4.

[5] Surius : *quicquid ab quovis patiaris, feras æquanimiter*. Gedoechsam = verduldig, patiens, de ghedoghen. Voir IV, 33-10, etc.

[6] Surius paraphrase : *Amplectere humilitatem, et omnem cave simulationem ac hypocrisim : nec te corporis tui cura aut solicitudo occupet.* *Ongheveist* vient de *veysen* ou *veynsen*, *fingere*. Voir IV, 110-2, et note de David.

[7] De *wroeghen*, beschuldigen. Voir III, 146-11.

[8] Surius recte : *conscientiam perplexam reddunt*.

biecht, so hi meer biechten wille. Want niement en mach hem selven met hem selven noch met al dat hi doen mach, noch cussen [1], noch saten [2]. Mer gi selt u toenen der ewiger waerheit, eñ vreesen die gherecticheit Gods eñ hopen eñ betrouwen in sijn ghenadicheit ; eñ gi selt u overgeven in die goetheit Gods, eñ der in seldi te vreden bliven. Wildi ten heilegen sacramente gaen, so seldi gedencken dat hi gegeven eñ gelaten [3] den genen die rein sijn van groven sonden, eñ hem met herteliker liefden minnen eñ begeren... Hi wilt dat wi hem gebeelt dragen in ons herte, sijn passie, sijn bloetstortten, sijn minne, sijn trouwe al totter doot, levende eñ stervende om onsen wille [4]. Hi gheeft onser minnender zielen sijn glorioese leven, op dat hi geloeve, hope eñ minne, eñ also leeft si ewelijc in hem [5] : *Qui manducat et bibit*, etc. Hi heeft ghegeven onsen minnenden crachten sijn glorioese ziele vol glorien, op dat wi altoes wassen eñ toenemen in minnen eñ in duechden. Eñ hi heeft gegeven onsen minnenden gheeste, die gierich eñ gulsich es [6] sinen persone te ontfaen [7] die God eñ mensche es, op dat wi minnen eñ ghemint wordden, verteren eñ verteert worden [8], verslinden eñ verslint worden [9], also dat wi .j. gheest eñ .j. Christus met hem sijn in minnen. Voert meer heeft hi ons gegeven boven onse gescapenheit, der wi .j. met hem sijn in minnen, al dat hi es in personen eñ in substancien

[1] Dans l'édition de David : *Custen*, gerust stellen. Voir III, 147-8.

[2] Satiare, sedare. Voir I, 66-6.

[3] Il y a des mots omis. Surius traduit : *reliquisse ac dedisse Dominum sacrosanctum corpus suum, illis...*

[4] Surius : *et fidelitatem suam, quam usque ad ultimum spiritum vivens et moriens propter nos, erga nos gessit ac declaravit.*

[5] Idem : *In ipso autem sacramento amantibus animabus nostris etiam gloriosam donat vitam suam, uti in ipsum credant... sicque æternum in ipsum vivant. Qui enim...*

[6] Idem : *qui quidem avarus et avidus est.*

[7] Constr. *ad sensum : om zijnen persoon te ontvangen.* Surius explique le sens : *dedit... totam personam suam...*

[8] Surius : *uti... manducemus ac manducemur.*

[9] Idem : *absorbeamus et absorbeamur.*

sijnre godheit, der wi sijn alle ons selfs onthoecht [1] in verha venheiden ons gheests ledich eñ gestilt met Gode .j. eenvuldege salicheit [2]. Amen.

Extraits de la cinquième lettre.

... Versmadet die werelt eñ al dat si u geven mochte in gerieve eñ in genuechten [3]. Hebt vrese eñ minne te Gode; mint sijn wet eñ sijn ghebode; verkiest Christum tot uwen gloriosen brugom die u ewelijc bliven sal. Meint eñ mint gewarich geestelec lèven [4]. Sijt oetmoedich, saechtmoedich, eñ wel geordent in allen dinghen. Sijt gematich in eten, in drinken, eñ in cleederen; sijt genadich, ontfarmhertich, eñ milde den armen eñ allen menschen. Sijt Gode getrouwe eñ u selven in ewighen dienste eñ in ewiger eeren [5]. Scouwet [6] eñ vliet [7] alle geselscap die u trecken mochten van God tot den sonden eñ tot der werelt. Scouwet ocsuun [8] van sunden eñ al dat u hinderen mach eñ vermiddelen mochte inden dienste ons heren. Sijt gerne alleene eñ oefent die heylege kerke, in beden, in vasten, in allen goeden werken, in besceidenheiden na dat gi vermoecht... [9]. Merct die gene die u van Gode trecken, eñ giften eñ gaven van u begeren; die scouwet eñ vliet. Mer die u van hen te Gode wisen, die sijn u vrient. Sprect u biechte corte, onbedact, eñ ongeveist met luttel worden...

[1] Partic. de *onthogen* = *verrukt, verheven boven...* S'emploie presque toujours, dans ce sens, avec le datif. Voir IV, 107-6 : *Ons selven onthoecht.*

[2] Surius : *atque hic per spiritus nostri elevationem nosipsos excedimus, et ocio ac quiete perfruimur, et una cum Deo simplex beatitudo sumus.*

[3] Idem : *quicquid is commodorum ac oblectamentorum præbere tibi possit.* — *Gerief*, nut, gemak, voordeel, *commodum*. Voir IV, 9-25; 66-6, etc. — *Genuechte*, genoegen, genoechte. Voir V, 113-8; 158-15, etc.

[4] Idem : *Intentione ac amore veram, synceram, spiritalem vitam prosequere.*

[5] Idem : *Sis fidelis Deo et tibi ipsi perpetuo illi serviendo, perennemque illi impendendo honorem atque venerationem.*

[6] *Scouwen* pour *scuwen*, vermijden.

[7] De *vlien*, vlieden, vluchten.

[8] Gelegenheid, *occasio*. Voir I, 98-19; 192-8, etc.

[9] Surius : *quantum recta dictabit ratio, et vires ferre poterunt.*

Extraits de la sixième lettre.

... Die tijt es cort, die arbeit die wi doen moghen es cleine, die loen es ewich eñ groet... Hebdi troest eñ gevoelen van Gode, dat es daeromme dat ghi hem niet ontvallen en soudt in sunden eñ in die werelt... [1]. Sijt neder eñ oetmoedich in al uwen doen; want gi en hebt u selven niet dan gebrec [2]. Sijt verduldich in allen doeghene eñ laedt [3] u onder Gode sonder verkiesen oft wederwille... Draecht Christum met compassien ghebeelt eñ gemartelijt in u herte... Versmaedt u selven eñ acht u cleine eñ alle uwe werken. Sijt oetmoedich eñ neder vore die hoghe moeghentheit uws hemelschen vaders, die niemande en ontfeet dan den oetmoedegen mensche. Sijt waerachtech eñ ongeveist voer die ewighe waerheit eñ wijsheit Gods, dat es de sone ons hemelsche vaders, die niement en bekent noch en ontfeet in sijn rike dan den simpelen eenvuldeghen gewaregen mensche. Opent u van binnen u ziele eñ al u crachten [4] voer die grondeloese goetheit Gods, dat es die heilighe Gheest, minne des Vaders eñ des Soens, j. levende fonteine grondeloser rijcheit, die sal in u vloien eñ overvloien met hem selven eñ met alle sinen gaven. Daer es die blijscap groot, eñ leven sonder doot; hi sal met u bliven eñ wonen, eñ ghi met hem ewelijc al sonder einde...

Septième lettre.

Vrouwe, ic hebbe alsoe verstaen dat ghi begheert van Gode, overmids my, een goet woert daer ghi op stichten moecht een

[1] Surius traduit librement : *si consolationem et sensibilem gratiam divinitus percepisti, noveris idcirco eam præstitam tibi, ne a Deo excidas et corruas in peccatum et seculi amorem.* — *Ontvallen,* intr. avec le datif = excidere ex. Voir III, 129-17; 203-2.

[2] Idem : *nihil enim ex teipsa habes, nisi peccata et vitia.*

[3] Probablement pour *laet.* Le sens ne comporte pas *laden.*

[4] Surius : *Aperi intus temetipsam puta animum cunctasque vires tuas...*

heylich leeven eñ uwe salicheit in bringhe [1]. Inden iersten, seggic u dat ghi ootmoedijch sijt voer Gode, en mishaecht u selven in al u leeven ; eñ claecht u ghebreke voer Gode eñ vore alle sine heyleghen; roep, bidt, eñ begheert, eñ hoep sine hulpe eñ ghenade altoes. Sijt sober eñ ghemate [2] in spijsen eñ drancken, cleederen eñ in allen dinghen die uwen lichame toe behoren; oeffent gherne die heylege kerke [3]; sijt innich [4] eñ neerstech in uwen ghebede. Eñ verkijst Christum tot uwen brudeghoem; hi sal u visenteren [5] eñ heymelijc [6] sijn. Versmaedt die werelt eñ al dat haer toebehoert also verre alse si een hinder eñ een letsel is te Gode : soe vindy dat rike Gods in u. Sijt ghenadech eñ ontfermhertech eñ milde van herten jegenwelken [7] die uws behoeft : soe sidy vol der gracien Gods. Sijt vreedsame, saechtmodijch, eñ verduldich in allen doghene : soe blijft God wonende in u. Gheeft u vrilijc over in een wille Gods [8]; eñ sijt ghelijc [9] in lieve eñ in leede [10] eñ in allen dinghen, hoe swaer sy sijn, die op u vallen moghen : soe leefdy sonder tooren, wraeke, eñ mismoegen [11], eñ soe sidy ghelijc den sone

[1] Surius : *equidem desiderare te didici, domina, ut possis a Deo per me piam quamdam obtinere institutionem, super quà vitam extruere atque fundare sanctam et æternam consequi beatitudinem queas.* — Probablement : *bringhen.*

[2] Matig. Voir IV, 83-17; 85-8.

[3] Surius : *Exercitia et instituta S. Ecclesiæ divinumque cultum libenter sectare.*

[4] Idem : *devota. Innicheit* est pris dans ce sens. Voir I. 33-12.

[5] Voir V, 210-19.

[6] Surius : *familiaremque se tibi exhibebit.* Voir III, 100-16. *Heimelike vrienden Gods*, VI, 210.

[7] Nous croyons devoir lire ainsi; le mot *jegen* ne serait pas pris comme préposition, mais comme composant du mot *jegewelken*. Voir plus haut, p. 341.

[8] Surius : *Permittas dedasque teipsam fidenter ac libere divinæ voluntati.*

[9] *Quamdam serva animi æquabilitatem*, dit Surius.

[10] Cfr. III, 141-6.

[11] Surius a lu *misnoegen*, puisqu'il traduit par *erga alios displicentia;* il traduit aussi *mismoghene* par *displicentia* (IV, 36-1). Mais dans deux

Gods. Mint u selven tot Gode eñ te sinen dienste eñ love, eñ inghelen, eñ heyleghen, eñ alle creatueren dat selve [1], dat is rechte caritate. Sijt allen menschen goedertieren : gheeft eñ laeft, spijst eñ troest den armen [2] : soe coopt ghi dat hemelrike eñ Christus leeft in u eñ ghi in hem. Altoes sildy behouden de gheordende vresen ons Heren : en sijt niet soe bloede[3] dat ghy onthoept sijnre ghenaeden, noch oec soe coene [4] dat ghi sondicht voer sijn oghen. Leert uwen boden [5] eñ leeft also by hem dat sy Gode vresen eñ minnen eñ sijn ghebode houden. Behoet u kindere eñ al u familie van quaeder wandelinghen eñ quaeder gheselscap, van liegenne, van swerne, eñ van allen quaetheyden, eñ leert hem de weet eñ die ghebode Gods te houden alsoe verre alse ghi vermoecht. God si met u, eñ met al dien daer ghi af begeert [6]. Bidt voer ons eñ ons convent.

III. *Un hymne de Jean de Scoenhoven.*

Le manuscrit nº 239 de la bibliothèque de Louvain renferme une lettre de Jean de Scoenhoven à son neveu : « Incipit » devota epistola (venerabilis patris Johannis de Scoenhovia, » canonici professi et quondam supprioris in Viridivalle) ad » quemdam Carthusiensem missa. Et tractat specialiter de » dolore et passione domini nostri Jesu Christi et ultimo de » venerabili sacramento.

» Religioso viro fratri W. (Wilhelmo Vryman. Voir Val. » And., p. 560) ordinis Carthusientium prope Trajectum, » nepoti meo carissimo, frater Johannes confrater et con-

autres passages, il traduit le mot *mismoghen* par *malevolentia* (I, 59-13) ou par *aversari aliquem* (III, 205-18). Voir les explications de David à ces passages.

[1] Surius : *itidemque et angelos, quæ vera est charitas.*

[2] Idem : *Da pauperibus eosque cibo refice, consolare ac refocilla. Laven-refocillare.* Voir IV, 243-14.

[3] Idem : *formidolosa.* Voir IV, 38-4.

[4] Idem : *Audax.* Voir V, 60-20.

[5] Dienstboden. Voir III, 195-10; 253-17. Surius : *famulos tuos.*

[6] Surius : *et omnibus quibus ipsa petis.*

» servus in Domino. » — La lecture de cette lettre nous a confirmé dans le jugement que nous portons page 252 sur Jean de Scoenhoven : c'est une espèce de traité sur la passion du Christ et sur l'Eucharistie, que l'auteur écrit à la demande de son neveu, tout en protestant de son indignité et de son impuissance à célébrer dignement ces mystères. Il en parle avec une onction touchante, il exhorte surtout au recueillement et aux exercices de la vie interne, il se plaint de la dissipation des religieux dans des termes qui rappellent Ruysbroeck; des stances rimées s'intercalent aussi dans le texte. Nous publions, à titre de spécimen, un hymne en l'honneur de la Passion, qui se trouve au f° 14^{v} de ce manuscrit :

YMNUS.

In passione Domini
Qua datur salus homini,
Sit nostrum refrigerium
Et mentis desiderium.

Portemus in memoria
Et penas et obprobria,
Christi coronam spineam,
Crucem, clavos et lanceam

Et plagas sacratissimas
Omni laude dignissimas,
Acetum, fel, arundinem,
Et mortis amaritudinem.

Hec omnia nos sacient
Et dulciter inebrient;
Nos repleant virtutibus
Et gloriosis fructibus.

Te crucifixum colimus
Et toto corde poscimus,
Ut nos sanctorum cetibus,
Conjungas in celestibus. Amen.

IV. *Biographie inédite de Thomas a Kempis*

par P. Impens.

Cette biographie se trouve au f° 286 du manuscrit que nous avons cité : *Chronicon Bethleemiticon.*

Hic ab infantia sacerdotibus erudiendus traditur; bonis moribus adolescens imbuitur, sicque optimæ disciplinæ venerabilis domini Florentii, discipuli magistri Gerardi magni, Daventriæ committitur. A quo piis precibus Deum colere, non inania verba, non immoderatum risum emittere, non vanos puerorum lusus, sed senilis gravitatis mores induere informatur; et quod in aliis succrescens ætas, in isto docibilis et ducibilis indoles persuasit, adeo ut, quod semper ejus præcordia, lingua ac scripta postmodum progressu ætatis personabant, primordialia adolescentiæ suæ tempora ad bonarum mentium capessendas disciplinas præmonstrarunt. Exinde Thomas, qui sacerdotii gradum non studuit suscipere sed mereri, ad statum clericorum communis vitæ susceptus est; in quo, calcato dracone secularis vitæ, gloriosus victor evadere studuit et in quibusque pectoris anxietatibus, Christi crucis vexillo in pariete notato supplex illum magis lacrymis quam verbis plurimis sibi exorabilem effecit et exaudibilem. Quibus ex rebus dominus Florentius ceterique devoti illius consacerdotes, dum Thomæ conversationem, mores, et studia pensitarent, plurimam ab immortali Deo illi datam gratiam congratulati sunt, et tanto profusius, quod mores humilitatis et religionis ipsius Thomæ in illo vanæ gloriæ denegabant ostentationem. Potius refulgebat in eo se carnem cum suis blanditiis, mundum cum pravis suis vitiis, dæmonem cum suis insidiis omnibus singulari Dei munere superasse. Hinc ut emeritæ militiæ tyro altiori dignus ad montem beatæ Agnetis prope Swollas dirigitur et ab ipsius monasterii cunctis fratribus

obviis exceptus manibus canonicum regularem ibidem professus est. Nec mora multis virtutum profectibus se suum jam susceptum institutum decoravit ac in agendis et cognoscendis rebus nobili quadam et solerti industria invigilavit, adeo ut licet magnis dignus foret honoribus, majores illi debebantur exigentibus suis decentissimis moribus. Frequens hinc discipulorum numerus ejus stipabat cellulam, quorum ab eo nemo discedebat, quin pio affatu doctrinæ aliquo nutriretur, aut dulci lactis succo exemplaris vitæ illius reficeretur. Atque ut nedum præsentibus sed et futuris vivax virtus illius expersque sepulchri permaneret, edidit libros et opuscula diversa, salutari doctrina, et spirituali devotione simul et consolatione refertos, et quos nostra miraretur et prisca non improbasset ætas, in quibus sacræ mentis suæ eruditio et delectatio abdita tanquam mella in favis dulcedo hauriri, et aliis destinata est propinari. Qui libri, quoniam impressoria arte jam in publicum delati sunt, superfluum erat eos hic nominatim numerasse. Non fuit ex hiis qui gloriam absque merito et meritum absque opere cupiunt (cupivit), quin potius multa fuere in sancto viro digna omni laude, animus sedatus et tranquillus, perspicax ingenium, memoria tenacior, religionis conservandæ zelus uberior, pacis et otii ingens spiritualis cupiditas, singularem virtutem in quovis homine diligens, dilectamque dignam præconio et laude ducens. Hic ut sanctus Abraham patriarcha senio deficiens mortuus est in senectute bona, et dum mortis tributum solvit, perhennem vitam invenit circa annum nostræ salutis LXXI supra quadringentesimum millesimum. Sepultus pridem nunc vero translatus in novo australi ambitu ipsius monasterii illic parieti affixa tabella cum epitaphio hujusmodi cernitur : Canonicus regularis depictus genibus provolvitur venerabili patri Thomæ in humili depicta sedenti sellula et rotulo quem in manibus discipulus retinet ita interrogat : *Thoma vera quies ubi quæritur indubitato ?* Cui Thomas alio rotulo in manibus suis servato, quod semper docere consuevit nullam esse doctrinam sapidam mentem vere quietantem nisi in cellæ custodia sacræ scripturæ humili scientia et in Christi

vitæ et passionis exercitiis, unico versu in rotulo complectens ita discipulo respondet : *Nusquam tuta quies nisi cella, codice, Christo.* In ipsa vero tabella versus depictum illius pavimentum proverbium ipsius devoti patris quod semper in corde, sæpe in ore illi inerat rotulo decurrente ita inscriptum continetur : *In omnibus requiem quæsivi, et non inveni nisi in een huechsken met een buexken.*

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

PRÉFACE 3

LIVRE PREMIER.

DU MYSTICISME EN GÉNÉRAL 5

CHAPITRE PREMIER. — *Notion générale du mysticisme.* 5

Notion étymologique, 6. — Notion historique : Éléments généraux, 7. — Rapports avec la philosophie et la religion, 11. — Définition : tendance religieuse, pratique religieuse, doctrine religieuse, 13; système philosophique, 15. — Mysticisme chrétien : théologie mystique, au point de vue doctrinal et objectif, 16; au point de vue expérimental et subjectif, 17; rapports du sentiment mystique avec la théologie mystique, 18; exégèse mystique; histoire mystique; mysticisme orthodoxe et hétérodoxe, 20. — Division spéciale du mysticisme au moyen âge; mysticisme philosophique des théologiens, 21.

CHAPITRE II. — *Histoire du mysticisme dans l'antiquité* 23

I. Le mysticisme avant l'ère chrétienne 23

Le mysticisme en Orient, 23 : en Chine, 24; dans l'Inde, 25. — Le mysticisme en Grèce, 29 : vie politique et religieuse, 30; philosophie grecque, Platon, 31. — École juive d'Alexandrie, Philon, 35.

II. Le mysticisme après le Christ. 36

École néoplatonicienne d'Alexandrie, Plotin, 36. — Mysticisme chrétien : mysticisme pratique, 42; mysticisme scientifique, 43 : sectes mystiques hérétiques, 44; école chrétienne d'Alexandrie, 45; Denis l'Aréopagite, 46; les Pères de l'Église latine, saint Augustin, 56. — Relations avec la mystique du moyen âge, 57.

LIVRE II.

Pages.

Les mystiques des Pays-Bas avant Ruysbroeck 59

Chapitre premier. — *La mystique dans les écoles* 59

État de la science au moyen âge; J. Scot Érigène, 59; double direction scientifique, caractères distinctifs, 63. — Division du chapitre, 66.

Premier groupe. — I. Odon de Cambrai. 66

Vie, 67. — Écrits, 69.

II. Rupert de Deutz, exégète mystique 71

Vie et écrits, 71. — Tendance, 89.

Deuxième groupe. — III. Hugues de Saint-Victor, principal représentant de l'école mystique spéculative. 91

Vie, 91. — Ouvrages : didactiques, 93; positivo-spéculatifs, 95; mystiques, 99; écrits inauthentiques, 108. — Mystique, 109.

IV. Henri de Gand. 114

Vie, 114, — Écrits, 115. — Système, 116.

Troisième groupe. — V. Alain de Lille 118

Vie et écrits, 118. — Système, 120.

VI. David de Dinant : sa doctrine panthéiste. 124

Influence de l'école mystique spéculative dans nos provinces. . 126

Chapitre II. — *La mystique dans le peuple* 127

I. La mystique dans la vie religieuse et l'histoire 127

Liturgie : dévotion aux saints, 127; dévotion à l'Eucharistie, 128; controverse par rapport à ce sacrement, au IXe siècle, 128 : Rathère de Vérone, 129; au XIe siècle : Adelman de Liège, 130; Alger de Liège, 131; Institution de la Fête-Dieu : sainte Julienne, 132. — Autres apparitions mystiques : Hildegarde, ses relations avec Guibert de Gembloux, 133; Marie d'Oignies, Christine de Saint-Trond, etc., dont la vie nous est connue par les récits de Jacques de Vitry et de Thomas de Cantimpré, 134.

Thomas de Cantimpré, représentant de la mystique dans l'histoire. 135

Auteurs à tendances pratiques ou historiens moins importants . . 142

Pages.

II. Le mysticisme dans les associations 143

Esprit d'association dans les Pays-Bas, 143. — Sectes mystiques hérétiques : à Arras, en 1025, 144; à Anvers, Tanchelin, 144; Cornélis, 146; sectes à Ivoy et ailleurs, 147. — Congrégations mystiques orthodoxes : béguines, 147; beggards et lollards, 148. — Décadence de ces associations : fraticelles, 148; secte des libres esprits, 149; Porrette, 149; Bloemardinne, 149; Caractères de leur doctrine, 151; d'après Ruysbroeck, 151. — Hommes d'intelligence, 153. — Amis de Dieu, 153. — Mystique contemplative, causes, 153. — Mystiques allemands : Eckhart, 154; Tauler, 155; Suso, 156.

LIVRE III.

Jean Ruysbroeck 157

Chapitre premier. — *La vie de Ruysbroeck*. 157

Sources, 157 : Pomerius (*Van den Bogaerde*), 157; Surius, autres notices, 160. — Biographie, 162 : le chapelain de Sainte-Gudule, 163; démêlés avec Bloemardinne, 164; e prieur de Groenendael, sa sainteté, sa dévotion à l'Eucharistie, 165; relations avec Tauler et Gérard Groot, 169; mort de Ruysbroeck, 172; sa mémoire : procès de béatification, 173. — Autres religieux de Groenendael : Jean van Leeuwen (de Leeuwis, de Leeuw, ou Leuwe), le « bon cuisinier », sa vie, ses écrits, 175; Guillaume Jordaens, Jean Stevens, Jean de Scoenhoven, 178.

Chapitre II. — *Les écrits de Ruysbroeck* 179

Manière de les composer, 180; science de Ruysbroeck, 181. — Ordre chronologique des écrits, 183. — Traductions et éditions, 186. — Analyse des écrits : ouvrages authentiques, 194; ouvrages douteux, 218; examen de leur authenticité, 223.

Chapitre III. — *La doctrine de Ruysbroeck* 226

Doctrine par rapport à Dieu, 227; création, 228; l'homme, psychologie de Ruysbroeck, 229; retour de l'homme à Dieu, vie mystique, 231 : vie active : préparation, exercice, consommation, 232; vie interne : préparation, 235, évolution, 236, sommet, 242; vie contemplative : comparaison avec la vie interne, 244, note caractéristique, 246, description, 247; comment Ruysbroeck conçoit la contemplation, 249.

Pages.

Chapitre IV. — *Appréciation sur Ruysbroeck* 250

Panthéisme de Ruysbroeck, 250 : accusation de Gerson, 251; réponse de Jean de Scoenhoven, 252; deuxième lettre de Gerson, 254; jugement sur la controverse, 255; sur le fond de la question, 256. — Relations de la mystique contemplative de Ruysbroeck avec la scolastique et l'école mystique spéculative, 260. — Influence de Ruysbroeck comme réformateur, 261 : ses plaintes contre la corruption et les désordres du temps, 262; son action sur la vie religieuse, 263.

LIVRE IV.

Les mystiques postérieurs a Ruysbroeck 265

Chapitre premier. — *La mystique chez les frères de la vie commune.* 266

I. Gérard Groot 266

Sa vie : première période, 266; sa conversion, deuxième période : pieuses congrégations, première ébauche de la *vie commune,* 267; troisième période, sa vie de prédicateur. 269. — Ses écrits jusqu'à cette époque : traités et maximes, 272; sermons, 273; lettres, 274; traductions, 275. — Extraits, 275.

II. Florent Radewyns et l'institution 275

Origine de la *vie commune,* 276; quatrième période de la vie de Gérard, sa retraite; écrits composés à cette époque, 278; son dessein de faire embrasser aux frères de la vie commune la règle des chanoines réguliers de Saint-Augustin, 279. — Exécution du dessein par Florent Radewyns : fondation du monastère de Windesheim, 281. — Description de la confrérie, rapports avec les chanoines réguliers de Saint-Augustin, 282; vie sainte des frères, 282; leurs écoles, 283.

III. Thomas a Kempis 284

Sa vie, 284; ses écrits, 286; sa tendance, 289. — L'*Imitation de Jésus-Christ,* 292.

IV. Henri Mande et Gerlach Peters 296

Henri Mande, « le Ruysbroeck du nord des Pays-Bas » : sa vie, 296; ses écrits, 297; son système basé sur celui de Ruysbroeck, 298. — Gerlach Peters, « alter Thomas a Kempis » : sa vie, 299; ses écrits et sa doctrine, 300.

Pages.

CHAPITRE II. — *La mystique en dehors de l'association*. 300

I. Pierre de Herenthals 301
Sa vie, ses écrits, 301; ses relations avec Groenendael, 302.

II. Henri Herphius 304
Sa vie, 304; ses ouvrages, 305; son système basé sur celui de Ruysbroeck, 307.

III. Denis le Chartreux 311
Sa vie, 311; ses écrits, 313; sa tendance mystique, 318. — Ferveur spéciale des chartreux, 323.

IV. Petrus Dorlandus. 324
Sa vie, 324; ses écrits, 325.

CONCLUSION 327

I. Influence des mystiques du moyen âge sur la Renaissance . . . 329

II. Influence des mystiques du moyen âge sur la Réforme 332

APPENDICES 335

I. Comparaison des différentes traductions du livre des *Noces spirituelles* de Ruysbroeck. 335

II. Ouvrages inédits de Ruysbroeck 338

III. Un hymne de Jean de Scoenhoven 346

IV. Biographie inédite de Thomas a Kempis par P. Impens. . . . 348

ERRATA.

Page 154, ligne 27, *au lieu de :* vingt-deux, *lisez :* vingt-huit.

Page 155, note 3, *après* 1880, *ajoutez :* 1881.

Page 163, ligne 27, *au lieu de :* et, *lisez :* ni.

Page 177, ligne 20, *au lieu de :* manerien, *lisez :* manieren.

Page 177, ligne 27, *ajoutez :* Vanden richters.

Page 192, ligne 27, *après* 1838, *ajoutez :* (p. 279) le troisième livre et.

Pages 242, 243, 248, *y* a été substitué à *ij* dans les mots *sijn, wijsheit, ghelijcheit, creatuerlijc, rijcheit.*

LE

NOUVEAU SPIRITUALISME

DANS SES RAPPORTS

AVEC LA DOCTRINE ORGANIQUE DE L'HOMME,

PAR

G. TIBERGHIEN,

Professeur à l'Université de Bruxelles, Membre de l'Académie royale de Belgique.

(Présenté à la Classe des Lettres dans la séance du 3 août 1891.)

INTRODUCTION.

Il est d'usage dans certaines écoles contemporaines de traiter le Spiritualisme de doctrine surannée, et il est assez naturel à la jeunesse d'abandonner les vieilleries et d'accepter comme légitimes toutes les innovations. Je n'ai pas besoin de protester contre ce préjugé, mais il peut être utile d'examiner d'où il vient, où il va et comment il doit disparaître. Le discrédit dans lequel est tombé le Spiritualisme aux yeux d'un certain nombre de lettrés et de savants n'est-il pas le résultat d'un malentendu? Se rend-on bien compte de la différence qui existe entre l'ancien Spiritualisme de Descartes et le Spiritualisme moderne? C'est ce que je voudrais rechercher dans cette étude, bien convaincu que la philosophie spiritualiste intéresse non seulement la science, mais toute la destinée de l'homme et tout l'ordre moral du monde.

Le préjugé dont je parle provient, d'une part, des difficultés sérieuses inhérentes au problème de la nature humaine, et, de l'autre, du courant positiviste et sensualiste où nous sommes engagés et qui lui-même est soutenu par le magnifique développement des sciences physiques et naturelles, aboutissant à

la belle conception de l'évolution universelle. Autant que personne, j'admire les merveilles de la nature, mais je ne vois là aucun motif de renier les splendeurs de la vie rationnelle, ni de croire que le titre de *science* n'appartient qu'à l'étude des phénomènes et des lois de l'ordre physique. Il ne faut rien exagérer. La matière a sa valeur et sa dignité, mais la matière n'est pas tout. L'esprit aussi est quelque chose, sinon il faudrait accepter loyalement toutes les conséquences inéluctables du matérialisme. N'y a-t-il pas moyen d'unir l'esprit à la matière et de concilier d'une manière scientifique l'existence de l'ordre physique et de l'ordre moral du monde? Toute la question est là; car il est hors de doute que si l'on parvient à établir que le physique et le moral sont distincts et irréductibles dans l'homme, sans être isolés et séparés, et qu'ils se pénètrent et s'unissent intimement, sans jamais se confondre, il faudra bien confesser que les difficultés sont vaincues et que le Spiritualisme est restauré dans la science.

Tâchons donc d'élucider la *notion de l'homme*. L'homme bien compris, tout le reste se comprendra sans peine. On a toujours soupçonné que l'homme est semblable à Dieu, comme l'effet à la cause, et que la nature humaine renferme le secret de toutes les énigmes du monde.

LE

NOUVEAU SPIRITUALISME

DANS SES RAPPORTS

AVEC LA DOCTRINE ORGANIQUE DE L'HOMME.

I.

LE SPIRITUALISME.

Suivons la méthode d'observation pour convaincre les plus incrédules. Je constate deux faits, savoir : *l'homme est libre, la matière est inerte.* L'un résulte de l'observation interne ; l'autre, de l'observation externe. Si l'on m'objecte que la liberté et l'inertie ne sont pas des faits, mais des propriétés, je répondrai que je constate ces propriétés en fait, dans leurs manifestations ou dans leurs phénomènes. Je veux dire que tous les hommes qu'on a observés ont la conscience et le sentiment de leur liberté, et qu'ainsi la liberté est un fait de conscience et même de sens commun. Il n'est pas nécessaire qu'on approfondisse la notion du libre arbitre pour être convaincu qu'on peut librement parler ou se taire, aller à droite ou à gauche, faire une

chose ou une autre; mais si l'on veut approfondir la question, on trouvera aussitôt la preuve de la liberté dans l'acte même de la conscience : avoir conscience de soi, c'est se concentrer en soi-même, et quand on se concentre en soi-même, on s'affranchit de toute influence extérieure. Or, celui qui agit sous l'inspiration de sa propre conscience, sans être influencé, agit librement. Inutile de chercher d'autres arguments. Tout ce qu'il y a de capricieux et d'arbitraire dans nos actes et dans nos rapports avec nos semblables, tout ce qu'il y a de contingent, d'irrégulier et d'imprévu dans les événements du passé atteste invinciblement le fait de la liberté. L'histoire étudiée dans ses détails est une démonstration continue de la liberté humaine. Les coutumes et les législations pénales chez tous les peuples en sont une autre. Un honorable professeur, membre de la Classe des sciences, M. Delbœuf, en trouvait naguère une preuve nouvelle et bien simple dans le mouvement discontinu que nous pouvons à volonté imprimer à un corps. Que veut-on répondre à cela? Spinoza confesse que tous les hommes se croient libres, en effet, mais il prétend que c'est une illusion. Comme si une illusion commune à tous, aux ignorants et aux savants, n'était pas équivalente à la réalité! Comme si l'illusion n'était pas elle-même déjà un acte de conscience, par conséquent, un acte libre! Je présume que la pierre qui tombe avec une vitesse uniformément accélérée n'a pas de ces illusions-là.

Je viens maintenant au second fait : *la matière est inerte*. Tous les physiciens sont d'accord pour attribuer l'inertie à la matière, mais ils sont loin de s'entendre sur la définition de cette propriété. L'inertie n'est pas l'absence d'activité, mais une certaine activité, une activité sans initiative, indépendante de la volonté et de ses caprices, une activité toujours liée aux influences extérieures, toujours enchaînée aux forces et aux lois de la nature, une activité régulière et continue où l'action et la réaction sont constamment égales; ce qui veut dire que les corps ne se modifient pas d'eux-mêmes, mais acceptent toutes les modifications qu'on leur imprime et toujours de la même manière dans les mêmes circonstances.

Je pose une bille sur une table. La bille ne se mettra pas d'elle-même en mouvement. Ce n'est pas à dire qu'elle est inactive : elle agit certainement sur la table où elle repose, elle fait certainement impression sur les sens de ceux qui l'entourent, elle rayonne certainement de la lumière et du calorique, et ses molécules sont certainement en état de vibration perpétuelle, comme l'affirment ceux qui connaissent la constitution intime de la matière. Tout est activité et énergie dans le monde. Comment donc la bille agit-elle? Elle attend une excitation du dehors pour changer l'état où elle est, et quand l'excitation survient, elle y répond à l'instant sans hésiter, comme il faut y répondre. Si une autre bille vient la choquer, elle se mettra en mouvement, elle prendra une direction et une vitesse déterminées, exactement mesurées et prévues, et continuera indéfiniment à se mouvoir en ligne droite, jusqu'à ce qu'elle rencontre un obstacle qui l'arrête ou qui modifie sa vitesse et sa direction.

Voilà l'inertie : c'est l'activité sous le caractère de la liaison, de l'enchaînement et de la continuité, par opposition à une activité brusque, irrégulière, instable et souvent désordonnée, comme celle qui dépend de la volonté. On peut construire toute la théorie philosophique de la matière en prenant pour base l'inertie, car les autres propriétés des corps, les propriétés géométriques, physiques et chimiques, l'étendue et la composition, la lumière et la chaleur, les forces et les tendances, la cohésion et l'affinité, révèlent à l'observation le même caractère de liaison continue et intégrale que nous venons de constater dans leur activité. La preuve en est fournie tous les jours par l'*expérimentation* dans les laboratoires. Comment pourrait-on annoncer d'avance et avec certitude les phénomènes qui vont se produire, si l'on ne savait pas que tout est régulier, déterminé ou fatal dans les procédés de la Nature? Et qu'est-ce que la fatalité, sinon l'enchaînement nécessaire de tout avec tout dans l'espace, dans le temps et dans le mouvement? Voilà pourquoi les *mathématiques* s'appliquent avec tant de sûreté au vaste domaine des sciences physiques et natu-

relles. On prévoit et on calcule les effets du calorique, mais on ne saurait ni prédire ni supputer les caprices de la volonté. Voilà pourquoi les savants se refusent à admettre la *possibilité* d'un phénomène qui serait en contradiction avec les lois connues de la matière. Voilà pourquoi enfin nous pouvons diriger et gouverner les forces de la Nature et les faire servir à nos propres fins dans la mécanique, dans la thérapeutique et jusque dans l'art culinaire. Toutes nos expériences, tous nos calculs, toute notre domination sur la matière, en un mot toute notre destinée terrestre a pour condition l'inertie de la matière.

Nos deux faits sont donc mis en pleine évidence : l'homme est libre, la matière est inerte et, par conséquent, soumise à des lois fatales. D'un côté, des actes capricieux et arbitraires qui défient la mesure et la prévision, de l'autre un ordre constant et régulier, où tout est rigoureusement pondéré et déterminé. Sans doute, il peut y avoir de l'ordre et des lois aussi dans la vie humaine, dans la société et dans l'histoire, mais cet ordre est lui-même volontaire et ces lois doivent être exécutées par des volontés libres. Le côté sublime de la morale, c'est que le devoir s'accomplisse, même aux dépens de la vie, et qu'il ne peut s'accomplir que par la liberté. La nécessité morale s'impose à la conscience, mais ne lie pas la volonté. Nous pouvons agir contre notre conscience, contre la raison, contre Dieu.

Remarquons maintenant que ces deux faits sont irréductibles, hétérogènes et qu'ils *s'excluent* l'un l'autre. La liberté exclut la fatalité et la fatalité exclut la liberté, comme l'affirmation exclut la négation : Si un acte est libre, il n'est pas fatal, et s'il est fatal, il n'est pas libre. C'est le principe de contradiction. Y a-t-il donc contradiction dans la constitution de l'homme et dans la construction du monde? Oui, il y aurait contradiction si la liberté et la fatalité appartenaient au même être, à la même substance, au même ordre de choses, si l'homme était pure matière, rien que matière, ou si le monde physique, la Nature, était l'univers tout entier. Qu'elle soit brute ou vivante, toute matière est inerte, dit Claude Bernard. Les phénomènes phy-

siologiques ne sont pas moins déterminés ou asservis à leurs lois et à leurs conditions que les phénomènes physiques et chimiques [1]. Si donc l'homme était pure matière, tout serait fatal dans l'activité de l'homme, nos caprices seraient déterminables à l'avance comme les réactions chimiques, la volonté serait un mouvement réflexe du centre nerveux et le devoir serait une chimère : il n'y aurait aucune place pour la liberté dans le monde.

Voilà ce que soutient le *matérialisme* et ce qu'il doit soutenir, depuis Hobbes jusqu'à Büchner. Le matérialisme est la négation de la liberté humaine, de toute liberté, de la liberté civile et politique aussi bien que de la liberté morale. Comment l'homme pourrait-il être libre dans ses relations sociales, s'il n'était pas même libre à l'intérieur, maître de sa pensée, de ses affections et de sa volonté? Les corps que nous appelons des hommes se mouvraient sur la terre comme les astres se meuvent dans le ciel. Et cependant la liberté est un *fait* et un *titre* d'honneur et un *droit* imprescriptible inhérent à la personne, que les hommes se disputent, les armes à la main, depuis l'origine de l'humanité sur la terre. Comment est-il possible de contester un fait aussi certain?... Il faut s'attendre à tout dans la philosophie. Une des principales sources d'erreurs, c'est de prendre la partie pour le tout. C'est ainsi qu'on forme des doctrines exclusives. On saisit une partie de la réalité, on l'affirme, on a raison de l'affirmer; on la voit de mieux en mieux, on s'y attache de plus en plus, bientôt on ne voit plus qu'elle et l'on oublie tout le reste, ou, si l'on soupçonne qu'il y a un reste, on tâche de l'expliquer par ce qu'on sait. Le physicien ne voit dans l'homme que du mouvement; le chimiste, des combinaisons; le médecin, des cellules; le matérialiste est plus large, il voit dans l'homme de la matière. Autant d'illusions semblables à celle de l'amoureux qui ne voit dans l'univers que l'objet aimé. On étudie la matière avec passion, on y découvre des forces étonnantes, la lumière, la

[1] Cl. Bernard, *La Science expérimentale*, 2e édition. Paris, 1878.

chaleur, l'électricité, le magnétisme; on trouve des applications toujours nouvelles et de plus en plus fécondes et merveilleuses, on est frappé de la beauté, de la richesse et de la simplicité des lois de l'organisation, on est plein d'admiration pour l'ordre et la géométrie de la Nature, et l'on se dit alors : C'est là qu'il faut trouver l'explication dernière de tout ce qui est visible et invisible. Tout beau ! dirai-je à mon savant, expliquez-moi donc avec cet ordre inviolable la bizarrerie de nos rêves, les dérèglements de notre cœur et les désordres de notre volonté; expliquez-moi la liberté avec ses perfections et ses défauts. Ne me parlez pas de mouvements réflexes, car vous savez mieux que moi qu'il n'y a rien d'arbitraire dans les fonctions des centres nerveux. Ne me dites pas non plus que vous ne connaissez pas toutes les lois de la matière, car vous savez au moins que, quelles qu'elles soient, elles sont fatales, puisque la matière est inerte.

Voilà la conclusion du matérialisme. Il est obligé de condamner la liberté. Ceux qui sont les premiers à reprocher à leurs adversaires de nier les faits, sont aussi les premiers à nier ce fait capital que l'homme est libre. Et pourquoi le nient-ils? Uniquement parce que ce fait est inexplicable par les propriétés de la matière et qu'ils se figurent et qu'ils affirment *a priori* que la matière seule existe. C'est à nous maintenant à leur répondre qu'il n'y a point d'*a priori* valable contre les données évidentes de l'observation, et à répéter avec Claude Bernard : « Constate ce que tu vois, advienne que pourra [1]. »

Comment donc faire cesser la contradiction dans laquelle nous sommes engagés? Comment concilier la liberté de l'homme avec le fatalisme de la Nature? Le moyen est bien simple; il a été trouvé depuis qu'il y a des penseurs qui savent

[1] « Quand le fait qu'on rencontre est en opposition avec une théorie régnante, il faut accepter le fait et abandonner la théorie, lors même que celle-ci, soutenue par de grands noms, est généralement adoptée. » Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 3e partie, chapitre Ier, § 2. Paris, 1865.

consulter leur conscience : il consiste à dire que l'homme n'est pas pure matière et qu'il existe autre chose que des corps dans le monde. Les propriétés sont inhérentes à quelque substance. Des propriétés opposées impliquent des substances opposées. La liberté et la fatalité s'excluent dans un même être considéré sous le même rapport, mais rien n'empêche qu'elles coexistent dans des êtres différents. Elles seront alors, comme les couleurs, un élément de variété et de contraste dans le monde. Pourquoi n'y aurait-il pas, dans l'ensemble des choses, des êtres libres et des êtres inertes, et pourquoi ces deux sortes d'êtres ne se rencontreraient-elles pas dans la nature humaine? L'homme est un organisme très complexe, et un organisme exige des organes hétérogènes. En tout cas, puisque la liberté est un fait, et un fait incompatible avec les propriétés de la matière, il faut bien, il faut de toute nécessité qu'il existe une substance qui ne soit pas matérielle, de quelque nom qu'on l'appelle, *esprit* ou *âme*. Interrogeons-nous nous-mêmes. N'avons-nous pas conscience de notre spiritualité, quand nous dirigeons librement notre pensée sur le moi ou sur le non-moi, sur le fini ou l'infini, sur la réalité ou l'idéal, sans jamais être entravés par l'espace, sans jamais nous heurter à la loi des distances qui gouverne toutes les forces de la Nature? Et n'avons-nous pas conscience de notre matérialité, quand nous sommes soumis comme les plantes et les animaux à toutes les nécessités de la vie végétative? Qu'est-ce donc que l'homme? L'homme est *esprit* et *corps*. La substance inerte, c'est le corps; la substance libre, c'est l'esprit. Voilà la *dualité* de la nature humaine, qui résout le conflit de la liberté et de la fatalité. Cette doctrine est le *spiritualisme*. C'est pourquoi j'ai toujours soutenu que la cause du spiritualisme est la cause de la liberté humaine, c'est-à-dire la cause des intérêts les plus élevés de l'humanité, la cause de la moralité, du droit et de l'idéal religieux, la cause de la civilisation.

Si l'homme est double, esprit et corps, on m'accordera bien, je suppose, que l'univers aussi a deux faces qui forment contraste : d'un côté, un monde corporel ou physique, qui

embrasse tous les corps, y compris le corps humain ; de l'autre, un monde spirituel ou moral, qui embrasse tous les esprits, y compris l'esprit humain. L'un est le monde visible ou la *Nature,* l'autre le monde invisible ou la *Raison,* si bien reconnus par Platon et par Aristote, par les pères et les docteurs, et si nettement différenciés dans la philosophie moderne. L'homme appartient à ces deux mondes et ces deux mondes sont entre eux comme l'esprit et le corps dans l'homme.

Ces problèmes cosmologiques sont évidemment connexes au problème anthropologique, et sont les éléments généraux du spiritualisme à toutes les époques du développement de la philosophie.

Examinons maintenant les difficultés de la question.

II.

LE SPIRITUALISME ANCIEN.

La première forme scientifique du spiritualisme est la doctrine de Descartes, l'illustre fondateur de la philosophie moderne. Les anciens connaissaient trop peu la physiologie et même la physique pour établir une différence profonde entre l'esprit et la matière. Ils appelaient la matière un *non-être,* une pure possibilité, et considéraient l'esprit ou l'âme comme la seule véritable réalité. Ils ignoraient l'importance et la valeur du monde physique et ne voyaient dans la matière qu'une dégradation du monde intelligible. Ils étaient, au fond, idéalistes plutôt que matérialistes. Mais l'idéalisme ne peut, pas plus que le matérialisme, fournir une juste conception de la nature humaine.

Il était réservé aux temps modernes de chercher d'une manière méthodique la dernière raison de la constitution de toutes choses. Descartes a eu cette gloire immense de jeter les

premiers fondements de la méthode, du point de départ et du principe de la science. Le point de départ est le *moi,* et le moi est *esprit,* et l'esprit est *pensée. Cogito, ergo sum.* Mais l'homme aussi est *matière.* Qu'est-ce que la matière? La matière, c'est l'*étendue.* L'essence de l'esprit et du corps, c'est donc la pensée et l'étendue : *Res cogitans, res extensa,* voilà toute la différence entre les deux ordres de substances dans le monde, voilà la célèbre *caractéristique* cartésienne, qui résume le spiritualisme ancien.

Il faut convenir que cette caractéristique est exacte, profonde et irréductible. L'esprit est certainement une chose qui pense et qui n'a point d'étendue, qui ne se développe pas de point en point dans l'espace, qui n'est pas divisible et composée de molécules. Nous en avons donné une preuve convaincante à propos de la loi des distances. Il faut s'habituer à considérer que tout ne se meut pas dans l'espace et que tout ne vit pas dans le temps. L'éternel est hors du temps et l'esprit est hors de l'espace. L'esprit a son espace à lui, en lui, dans son imagination. Il crée un monde intérieur d'images, de fantômes, de spectres qui ont toute l'apparence des corps, puisqu'ils sont revêtus des trois dimensions de l'espace, mais qui ne possèdent qu'une existence *subjective* ou *imaginaire,* quoique, dans le rêve et souvent dans la poésie, nous les prenions pour des objets extérieurs et réels. Sans doute, notre esprit a des *limites,* mais ces limites ne sont pas fixes et stables, comme celles des corps, car nous pouvons les rapprocher ou les écarter à volonté, selon les besoins de notre activité intellectuelle, et les pousser même jusqu'à l'indéfini. Par contre, la matière est étendue, par conséquent divisible et composée; j'ajouterai pondérable, car elle est soumise à la loi de la pesanteur. Il n'y a pas lieu de faire une exception à cet égard en faveur de cette matière primordiale qui remplit les espaces interplanétaires et qu'on appelle l'*éther,* quoique les grands physiciens, tels que Secchi, Grove et Tyndall, ne soient pas d'accord entre eux sur ce point. La matière s'étend, s'étale de point en point dans l'espace, elle existe sous forme d'expan-

sion, elle tend vers son centre de gravitation pour faire avec lui un seul tout continu; mais elle ne possède pas la propriété de se concentrer en elle-même, et en conséquence nous pouvons dire qu'elle n'a pas la pensée ou la conscience de soi. Sans doute, les corps, surtout à l'état solide, possèdent aussi quelque concentration, puisque leurs particules tiennent ensemble et forment un tout, mais cette *cohésion* n'est pas volontaire et libre comme la pensée. Il y a toujours quelque similitude entre l'esprit et la matière, il n'y a jamais identité. Il est certain, quoi qu'en dise Locke, que la matière ne se connaît pas elle-même, sinon elle aurait plus de spontanéité et ne resterait pas perpétuellement dans le même état.

Descartes a donc eu raison de mettre en évidence et en opposition la pensée et l'étendue. C'était un commencement de détermination scientifique des deux parties de la nature humaine, de l'esprit et du corps, et Descartes en a dit tout ce qu'on en pouvait dire à une époque où l'observation venait de naître, où la physique ne s'annonçait encore que comme mécanisme, où la lumière et la chaleur passaient pour des fluides émis par le soleil. Mais, à coup sûr, la caractéristique cartésienne était bien insuffisante et même dangereuse, à cause des graves erreurs qu'elle recélait dans son sein et qui allaient s'en dégager. Le discrédit dans lequel est tombé le spiritualisme, dès le XVIII^e^ siècle en France, et le dédain qu'il inspire encore à ceux de nos contemporains qui ne connaissent pas l'évolution des doctrines philosophiques, viennent de là.

Il résultait tout d'abord de la doctrine de Descartes que, malgré les déclarations formelles de la conscience et malgré l'assentiment unanime du genre humain, tout commerce entre l'esprit et le corps, entre le physique et le moral, était désormais et radicalement rompu, que l'esprit et le corps n'étaient plus seulement *distincts* et hétérogènes, mais isolés et *séparés*, sans communication possible, et qu'ainsi l'homme n'avait plus le droit d'affirmer son *unité*. Comment, en effet, la pensée pourrait-elle agir sur l'étendue, l'influencer et la modifier, et comment l'étendue pourrait-elle agir sur la pensée et l'affecter?

La pensée perçoit ou conçoit, mais agit-elle et met-elle son objet en mouvement? Et l'étendue a-t-elle seulement une ombre d'activité? Qu'est-ce donc que le corps? Une machine ingénieuse qui est mise en branle, non par l'esprit, mais par les objets extérieurs. Et qu'est-ce que l'esprit? Une autre machine qui est faite pour penser, qui peut contempler le corps et étudier ses ressorts, mais qui est incapable de lui imprimer la moindre impulsion. Les deux substances sont donc passives et sans rapport entre elles; elles ne sont pas unies, elles sont parallèles et ne peuvent jamais se rejoindre. Dans ces conditions, l'homme n'est plus *un,* il est la somme de deux substances incompatibles, il est un esprit *plus* un corps. Avant Descartes, on admettait généralement, au sujet des rapports de l'esprit et du corps, la théorie de l'*influx physique* ou de l'influence naturelle. Cette théorie était exacte et constatait simplement le fait, dont chacun a conscience, que l'esprit et le corps agissent l'un sur l'autre, que l'esprit, par exemple, commande les mouvements du corps, qu'il se réjouit de son bien-être et s'afflige de son malaise ou de ses blessures. Il fallait renoncer à cette explication et en chercher une autre, puisque le divorce était prononcé, au nom de la science, entre les deux époux, je veux dire les deux moitiés de la nature humaine. Mais le problème était changé. Il ne s'agissait plus de rendre compte de l'union de l'esprit et du corps, puisqu'ils étaient censés désunis, il s'agissait de rendre compte de ce fait, maintenant extraordinaire, que les actes de l'esprit *coïncident* exactement, pendant toute la vie, avec les états du corps, comme si les deux substances étaient intimement unies entre elles. Je veux mouvoir un bras, le bras se meut à l'instant et prend la direction que je prescris. Voilà un phénomène physique et un phénomène psychique, un mouvement et une volition, qui sont simultanés et qui se correspondent comme l'effet et la cause. Quelle est la *cause* du mouvement du bras? Tout le monde répondra sans hésiter : c'est la volonté, et les physiologistes confirmeront la réponse, en disant : ce mouvement est volontaire. Mais les cartésiens déclarent que c'est impossible, que

l'esprit n'agit pas sur le corps, que nous sommes dupes d'une illusion. Où donc est la cause, d'après eux? La seule et véritable cause qui opère dans l'univers, c'est *Dieu;* nous ne sommes pas des acteurs sur la scène du monde, nous ne sommes que les humbles spectateurs de l'activité de l'Être infini, nous sommes des occasions pour l'exercice de la causalité divine. C'est Dieu qui meut mon bras, à l'occasion de la volonté que je manifeste. Voilà la célèbre théorie des *causes occasionnelles,* qui a été inventée par un cartésien d'Anvers, Arnold Geulinx, et qui a été développée en un magnifique langage par Malebranche, l'illustre Père de l'Oratoire, le principal disciple de Descartes.

Ainsi, première conséquence du spiritualisme cartésien : rupture de tout lien entre l'esprit et le corps, par conséquent négation de l'unité de l'homme. La dualité de la nature humaine devient un *dualisme,* l'homme est une agrégation de deux éléments qui s'excluent. L'unité et la dualité de l'homme sont cependant des faits attestés par la conscience. Le dualisme est donc une erreur manifeste contre laquelle le sens intime proteste chez tous les hommes, à tous les degrés de culture. Comment concilier la dualité de l'esprit et du corps avec l'unité de notre moi? Le moyen est bien simple, c'est de considérer l'esprit et le corps comme deux manifestations *intérieures* et distinctes d'une *même nature* et d'affirmer en conséquence qu'ils sont *unis* entre eux. La distinction n'empêche pas l'union. Mais c'est là une conception organique de l'homme, et la notion de l'organisation n'était pas née à l'époque de Descartes.

Deuxième conséquence : *mécanisme.* Puisque la matière n'est que l'étendue, les corps ont des dimensions, un volume, une masse, mais ils n'ont aucune force ni aucune activité. Tout ce qu'ils peuvent faire, c'est de recevoir une impulsion et de se mouvoir. De là l'hypothèse des *tourbillons* pour expliquer la formation des corps célestes, et l'hypothèse de l'*animal-machine* pour expliquer les mouvements des corps vivants. Je n'ai pas besoin de dire que l'astronomie et la physiologie ont depuis longtemps abandonné ces erreurs.

Troisième conséquence : *panthéisme*. Puisque la pensée et l'étendue n'agissent pas, puisque Dieu comme Être infini est la seule activité réelle et la seule véritable cause, il est clair que les êtres finis, les individus, n'ont aucune initiative ni aucune liberté dans le monde. Sans doute, à consulter la conscience ou l'observation, l'esprit se reconnaît comme un être libre et distinct de Dieu ; mais la conscience et l'observation sont sujettes à caution : si l'on compare le fini à l'infini et si l'on procède par déduction, peut-on encore affirmer que les créatures vivent en elles-mêmes et pour elles-mêmes et qu'elles sont libres ? Les cartésiens ne savaient pas distinguer entre ce que Dieu est et ce qui est en Dieu. Faute de conception organique, ils pensaient que l'infini étouffe, écrase, absorbe le fini. C'est pourquoi tous tendaient vers le panthéisme. Quelques-uns d'entre eux ont été retenus par leurs convictions chrétiennes, mais Spinoza n'avait pas la même circonspection et a nettement formulé dans ses écrits les conséquences métaphysiques du cartésianisme. Dieu est tout, donc tout est bien, tout est comme il doit être ; les êtres finis, que nous appelons des individus, n'ont pas d'existence propre, ils sont simplement des *modes* de Dieu, c'est-à-dire des phénomènes passagers et périssables qui apparaissent à la surface de la substance divine. C'était révoltant pour la dignité de l'homme, mais c'était logique. Nous avons vu que pour concilier l'unité de la nature humaine avec la dualité de l'esprit et du corps, il fallait considérer l'homme d'abord en lui-même et ensuite dans son intérieur ; de même maintenant pour maintenir la distinction entre Dieu et le monde, entre l'Être et les êtres, il faut considérer l'Être sous deux aspects, d'abord en lui-même, ensuite dans son contenu. A l'intérieur de Dieu, tous les êtres ont une vie propre et possèdent la liberté de leurs mouvements, dans les limites de leur propre essence. C'est ce que les cartésiens n'ont pas vu, toujours pour les mêmes motifs, parce qu'ils n'avaient pas de conception organique ni de l'Être ni des êtres. Ceux d'entre eux qui, comme Malebranche, estimaient que le panthéisme est une mons-

truosité morale, mutilaient cependant la liberté humaine et adoptaient sans difficulté l'*optimisme* dans le gouvernement du monde. Puisque Dieu seul agit et qu'il est la perfection, disaient-ils, il faut bien que tout soit parfait dans les événements de l'histoire. Encore une fois, la conscience se révolte, mais en vertu de quel principe? En vertu de la liberté humaine. Pour ceux qui admettent le libre arbitre, la difficulté disparaît. Dieu fait bien tout ce qu'il fait, soit, mais l'homme aussi est un agent dans le monde et l'homme peut faire le bien ou le mal. L'homme doit apprendre à bien faire, et l'on apprend souvent à ses dépens et aux dépens de ses semblables. Tout n'est donc pas parfait dans le monde.

Dernière conséquence : théorie de la *vision en Dieu*. C'est là un résultat de l'ancien spiritualisme auquel Descartes était loin de s'attendre; mais Descartes n'avait pas approfondi comme Malebranche la théorie de la connaissance. Il s'agit de la perception des objets du monde extérieur. Si l'esprit est pure pensée, la matière pure étendue, et si la pensée et l'étendue sont incompatibles et sans rapport entre elles, il est certain que l'esprit est incapable de percevoir directement les corps dans l'espace. Qu'est-ce donc que nous voyons, quand nous croyons voir les objets? Nous voyons les *idées* des corps. Et ces idées où sont-elles? Elles sont en Dieu, qui a créé les corps selon ses idées. C'est donc en Dieu que nous voyons les idées des corps. Malebranche ne trouve rien d'étrange dans ce procédé; il y voit, au contraire, un motif de glorifier le Tout-Puissant, qui a forcé les créatures de remonter jusqu'au Créateur pour reconnaître les plus humbles détails de la Nature, étalés devant nos yeux.

Je n'irai pas plus loin dans l'exposition des principes et des conséquences du spiritualisme cartésien. Ce qui précède suffit pour l'apprécier. Avouons-le sans détour, cette doctrine, malgré ses mérites, est défectueuse sous plusieurs rapports, et si elle était la seule forme possible du spiritualisme, le spiritualisme mériterait d'être condamné par la conscience et par le monde savant. La critique en a fait justice au double point de

vue de la conception dualiste de l'homme et de la conception panthéiste de l'Être infini. Mais avant la critique la plaisanterie l'avait tué. Que n'a-t-on pas dit en France, au XVIII^e^ siècle, au sujet de l'animal-machine, de l'optimisme et de la vision en Dieu? « Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou ! » Il n'en faut pas plus pour perdre un homme de génie.

Je ne parlerai pas non plus des perfectionnements plus ou moins heureux qui ont été apportés à l'ancien spiritualisme par Leibnitz, par Schelling, par Hegel, par Victor Cousin et leur école, et qui en ont diversement atténué ou modifié les caractères traditionnels. A la différenciation de la pensée et de l'étendue, on a substitué celle du visible et de l'invisible ou de l'intérieur et de l'extérieur; à la pensée on a ajouté d'autres facultés, à l'étendue d'autres propriétés, notamment l'activité et la force; on a remplacé le mécanisme par le dynamisme, mais aucune réforme radicale n'a été introduite jusqu'à nos jours ni dans la physiologie ni dans l'anthropologie. Je n'en excepte pas même le *nouveau spiritualisme* de M. Vacherot, qui tend à ôter à la matière l'étendue et la substantialité, qui ne voit plus dans les corps que des forces et qui prétend que la *force* c'est encore l'*esprit*, l'esprit à son minimum d'action. « Tout mouvement qui tend à une fin est déjà un acte spirituel, dit l'auteur. Toute force qui est en même temps une cause finale sort du monde de la fatalité pour entrer dans le monde de la Providence [1]. » Cette doctrine, à mon avis, n'est pas un progrès, mais un recul. Elle enlève à Descartes l'honneur d'avoir reconnu la dualité des substances, elle retourne par un détour à l'hypothèse de l'effacement de la matière, elle fait enfin du spiritualisme, si on la prend à la lettre, une théorie exclusivement idéaliste. Sauf cette boutade inconsidérée, les spiritualistes, après Descartes, ont continué de regarder l'esprit et le corps comme des substances juxtaposées, sans pouvoir déterminer ni leurs rapports entre elles, ni leur position dans

[1] E. Vacherot, *Le nouveau spiritualisme. La matière, l'âme.* Paris, 1884.

le moi. Le spiritualisme reste donc toujours exposé aux mêmes difficultés, aux mêmes objections et aux mêmes railleries que dans le siècle dernier, et la critique de Kant, si puissante contre Descartes et contre Leibnitz, conserve toute sa force contre la plupart des auteurs contemporains.

Je ne connais qu'un seul penseur qui échappe aux coups de la critique, parce qu'il a repris à nouveau la recherche de la vérité et que dans la construction de la science il a tenu compte des arguments de Kant contre le dogmatisme. Krause a cela de commun avec Descartes, qu'il a pris à tâche de fixer le point de départ, le principe et la méthode de la science; mais il a cela de particulier qu'il a pu compléter et achever les travaux de ses devanciers et réaliser toutes les conditions d'une métaphysique rigoureusement scientifique, où la synthèse est en parfaite concordance pour la première fois avec les résultats de l'analyse, c'est-à-dire de l'observation interne et externe [1].

Le secret de la supériorité de Krause réside surtout dans l'application de l'idée fondamentale de l'*organisation* et dans la découverte des *catégories* de l'être. L'idée de l'organisation est toute nouvelle, par la raison bien simple qu'elle est la plus complexe, la plus riche, la plus féconde que la pensée puisse atteindre. Elle suppose unité, variété et harmonie. Elle signifie un tout qui est intérieurement pourvu d'organes, où chaque organe est lui-même un tout subordonné qui a ses propres parties et sa propre fonction, où toutes les parties sont distinctes les unes des autres, sans être séparées, et sont unies entre elles sans se confondre, de sorte que tout s'enchaîne dans un organisme et que tout est solidaire de tout. Quelle différence entre la construction d'un minéral ou d'un cristal et la construction d'un être organisé! Que d'innombrables détails, quelle merveilleuse plénitude dans le moindre organisme végétal ou animal! Ni les anciens, ni les docteurs du

[1] KRAUSE, *Das System der Philosophie*. Göttingen, 1828. *Die psychische Anthropologie*. Göttingen, 1848. Voir mon *Introduction à la philosophie* et ma *Psychologie*.

moyen âge, ni les cartésiens ne soupçonnaient la profondeur de cette notion. Il a fallu attendre les travaux modernes sur l'anatomie comparée et sur la physiologie comparée pour obtenir la révélation des lois de l'organisation. La connaissance de ces lois date des belles études de Geoffroy Saint-Hilaire et surtout de Cuvier [1]. Mais, dès que ces lois furent connues, on put avec sûreté les appliquer aux faunes anciennes aussi bien qu'à la faune contemporaine et reconstruire des organismes fossiles dont on ne possédait encore que quelques fragments [2].

Il n'est donc pas étonnant que la philosophie de l'organisation vienne la dernière et qu'elle complète tous les systèmes antérieurs. Krause est venu en son temps. Le problème de l'organisation est en toutes matières, pour la science comme pour la société, la principale préoccupation de notre époque et le desideratum de l'avenir.

Rien n'est isolé dans un organisme, disais-je dans mon *Introduction à la Philosophie* en 1880, tout est uni à tout; rien n'est confus, tout est distinct de tout; rien n'est livré au hasard, tout est exactement mesuré, pondéré, ordonné en rapport avec tout.

C'est à la lumière de cette notion de l'organisation que nous allons maintenant exposer les caractères du nouveau spiritualisme. Chacun pourra juger en connaissance de cause si les objections qui ont renversé le spiritualisme dualiste et séparatiste de Descartes sont encore valables contre le spiritualisme unioniste et harmonique de Krause.

[1] Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie et travaux d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire.* — P. Flourens, *Vie et travaux de Cuvier.*

[2] Alph. Cels, *Éléments d'anthropologie, Notion de l'homme*, t. I. Bruxelles, 1884, pp. 75 et suivantes; *Découverte du Paléotherium et de l'Iguanodon.*

III.

LE NOUVEAU SPIRITUALISME.

Premier fait. L'homme est *un* en lui-même. Cette unité s'exprime dans le *moi*, puisque la conscience et le langage attestent invinciblement chez tous les peuples, aussi loin que l'observation peut s'étendre, que nous disons *moi* en parlant de *notre* esprit et de *notre* corps. Cette unité est au-dessus de toute antithèse, car nous sommes maîtres de notre esprit et de notre corps et nous pouvons dans la vie et dans l'éducation les diriger en opposition ou en accord l'un avec l'autre. L'unité est inhérente au moi et persiste invariablement dans toutes les situations de veille ou de sommeil, de santé ou de maladie, malgré tous les conflits qui peuvent surgir entre le physique et le moral. Aucune expérience ne saurait la contredire, car toute expérience la présuppose. Tel est le premier aspect de la nature humaine. J'en conclus que le dualisme séparatiste est une hypothèse gratuite, qui provient uniquement chez les cartésiens d'une fausse interprétation des qualités attribuées à l'esprit et au corps. Il s'agira pour nous de rectifier cette interprétation pour éviter la plus grave objection qu'on ait élevée contre le spiritualisme ancien.

Second fait. L'homme est *double* à l'intérieur, le moi est intérieurement *esprit* et *corps*, il est en partie esprit, en partie matière : il est esprit en tant qu'il pense, qu'il sent et qu'il veut, il est corps en tant qu'il végète et qu'il se meut dans l'espace. La conscience et le langage encore sont formels au sujet de la dualité de la nature humaine, puisque nous pouvons à tout instant refuser au corps les satisfactions qu'il réclame et même nous réjouir de son malaise ou de ses infirmités, en vue d'une fin morale. Cette dualité intérieure ne fait

aucun tort à l'unité du moi, parce qu'elle n'est pas attachée *au* moi, comme les cartésiens se le figuraient, mais qu'elle est *dans* le moi. C'est là le point essentiel et la première réforme qu'il fallait introduire dans la science de l'homme. Le moi n'est pas double en lui-même, mais dans son contenu. Un tout contient des parties, et ces parties sont opposées entre elles, mais elles ne sont pas opposées au tout. C'est pourquoi nous pouvons dire, sans violer le principe de contradiction : le moi est intérieurement esprit et corps, il est esprit et n'est pas esprit, il est corps et n'est pas corps, mais nous n'oserions pas dire que l'esprit est le corps. Les matérialistes affirment la matérialité du moi, les idéalistes en affirment la spiritualité : ils ont raison tous deux, mais ils ont tort quant ils entendent par là que le moi est seulement esprit ou seulement matière. Tous deux reconnaissent une partie de la vérité, mais ils prennent la partie pour le tout. Il faut compléter les deux doctrines l'une par l'autre, et affirmer à la fois la spiritualité du moi, en tant qu'il pense, et sa matérialité, en tant qu'il est un corps composé de cellules. Tel est le second aspect de la nature humaine.

Cette dualité est-elle donc si difficile à concilier avec l'unité? Ne savons-nous pas que l'eau est une seule et même substance et que cette substance est formée par la combinaison de deux substances élémentaires, de l'oxygène et de l'hydrogène? Ne savons-nous pas que l'animal n'a qu'une seule et même vie et que cette vie se manifeste intérieurement par la double vie de nutrition et de relation? Si l'on m'objecte qu'il ne s'agit que de la matière dans ces exemples, je répondrai : Faisons un pas de plus, ne soyons pas simplistes, au risque de nier l'évidence. Ne savons-nous pas que le fait de la liberté et le fait de l'inertie proclament deux ordres de substances tout à fait hétérogènes? Pourquoi ces deux substances ne pourraient-elles pas s'associer entre elles et faire partie d'un même tout, comme les éléments s'unissent dans un corps, et les esprits dans la famille et dans la société? Rien ne reste isolé dans le monde. Une unité plus haute exige une diversité plus profonde. La plus haute unité sur la terre est celle du moi, qui a conscience de lui-

même, qui sait qu'il est un, et l'opposition la plus radicale est celle de l'*esprit* et de la *matière*. Cette circonstance est loin d'être un obstacle à l'union, car ce sont précisément les éléments les plus contraires qui tendent le plus énergiquement à se combiner, et c'est dans les contrastes les plus frappants qu'éclate l'harmonie la plus riche. L'homme ne serait-il pas l'être d'harmonie du monde? C'est en effet à la cosmologie et à la métaphysique qu'il faut demander l'explication de l'union de l'esprit et du corps dans l'homme. En ce moment la discussion est superflue, les faits sont là : Je pense, je suis debout, je suis donc un esprit et un corps dans un même moi.

Troisième fait. Si l'on réunit maintenant les deux faits qui précèdent : le moi est *un en lui-même*, le moi est *double à l'intérieur*, on obtient une notion plus complète du moi, et cette notion est celle d'un être organisé. Un *organisme* n'est pas une unité vide, mais une unité *pleine*, et ce sont les éléments de la variété, ce sont les parties ou les organes qui en font la plénitude; un organisme n'est pas non plus une simple *collection* d'organes, mais une diversité de parties hétérogènes qui sont unies entre elles et forment un seul et même tout. Dans un organisme, tout est distinct et tout est uni. Or, la variété dans l'unité s'appelle l'*harmonie*. Le moi avec ses deux parties essentielles, l'esprit et le corps, est donc un tout organique ou harmonique, pourvu que l'esprit et le corps soient réellement distincts l'un de l'autre et unis entre eux. Tel est le troisième aspect de la nature humaine.

La notion organique de l'homme suppose, disons-nous, la parfaite distinction de l'esprit et du corps et leur union parfaite. En effet, si les deux parties du moi ne sont pas distinctes et irréductibles entre elles, on doit retomber dans le matérialisme ou dans l'idéalisme, qui nient la dualité de l'homme; et si elles ne sont pas unies entre elles, si elles sont seulement parallèles et juxtaposées, on retombe inévitablement dans le dualisme cartésien. Or, ni le monisme ou l'unité pure, ni le dualisme ou la variété pure ne sont des conceptions organiques, puisque l'organisation implique unité et variété,

homogénéité et hétérogénéité, toutes deux parfaitement développées et non sacrifiées l'une à l'autre. Cette conception organique de l'homme n'a jamais été représentée dans la philosophie en dehors de l'école de Krause, et cependant c'est la seule qui puisse assigner à l'esprit et au corps leur place et leur rôle dans le moi, les coordonnant entre eux et les subordonnant tous deux au moi, comme parties essentielles d'un même tout; c'est la seule qui puisse être complète et qui satisfasse à toutes les difficultés et à toutes les conditions du problème. Consultons de nouveau l'observation ou l'expérience à ce sujet.

1. Distinction de l'esprit et du corps.

L'observation interne atteste que l'esprit est un être qui a son essence et qui est un. L'observation externe donne les mêmes qualités au corps. A vrai dire, les catégories de l'*être*, de l'*essence* et de l'*unité* sont les propriétés fondamentales de l'homme ou du moi, et ces propriétés se retrouvent également dans les deux parties de la nature humaine. Jusque-là tout est le même, tout est homogène, et c'est pourquoi l'enfant qui affirme son moi, avant de l'avoir analysé, ne fait encore aucune différence entre l'esprit et le corps. La pensée *moi* à l'origine est tout indéterminée. Le moi y est considéré dans son essence une et indivise. C'est là le point de départ de la science [1].

Sur cette base de propriétés communes vont maintenant se dessiner, dès qu'on procède à l'analyse du moi, les différences qui existent entre l'esprit et le corps. L'unité d'essence du moi se révèle d'une façon dans l'une des parties, et d'une autre façon, d'une façon opposée, dans l'autre partie. Cette opposition ne consiste pas dans la présence ou dans l'absence d'une seule propriété, comme le pensaient les cartésiens : elle affecte toutes

[1] *La science de l'âme dans les limites de l'observation*, 3e édition. Bruxelles, 1879.

les propriétés, par conséquent toute l'essence de l'esprit et de la matière. Une opposition par affirmation et négation pures et simples ferait logiquement de l'esprit et du corps des choses contradictoires et rendrait impossible leur coexistence dans le même être. Puisque l'unité d'essence leur est commune, la seule différence qui puisse éclater entre eux doit résider dans la *prédominance* d'un mode d'existence et d'activité sur un autre. La prédominance n'est pas l'exclusion : celle-ci fait les contradictoires, celle-là fait les contraires. Il n'y a pas plus de propriétés d'un côté que de l'autre, mais les propriétés sont autrement caractérisées, et en conséquence les traits de similitude subsistent toujours entre les deux substances. Il s'agit donc de savoir quelle est la vraie caractéristique qu'il faut substituer à celle de la pensée et de l'étendue ou quelle est la limite de l'hétérogénéité de l'esprit et de la matière.

L'observation constate que cette caractéristique est celle de l'essence propre et de l'essence entière, c'est-à-dire celle du *soi* et de l'*entièreté* ou celle de la spontanéité et de la continuité.

En effet, l'esprit vit en soi et pour soi dans son intimité, se connaissant lui-même et se sentant lui-même, tandis que la matière s'étale au dehors et s'étend de point en point en tous sens d'une manière continue dans l'espace. Voilà la différence qui avait frappé Descartes. Elle concerne la position de l'esprit et du corps dans le monde, l'existence sous forme de concentration ou sous forme d'expansion. Mais elle n'est pas la seule.

L'esprit agit de soi, à son gré, avec la pleine initiative de ses actes, quels que soient ses antécédents et quelles que soient les causes qui le sollicitent dans le monde extérieur, tandis que la matière est inerte, et nous savons déjà que l'inertie est une activité liée, continue, enchaînée à toutes les influences du dehors.

L'esprit reste soi dans toutes les alliances qu'il contracte avec ses semblables dans la famille et dans la société, tandis que les corps qui se combinent avec d'autres corps perdent leurs qualités distinctives.

L'esprit se développe lui-même par sa propre volonté, faisant ce qu'il veut, le bien ou le mal, vivant dans l'ordre ou dans le désordre, obéissant à ses caprices ou à ses devoirs, libre vis-à-vis de Dieu, vis-à-vis de l'humanité, vis-à-vis de lui-même, tandis que le corps se développe régulièrement dans l'ensemble de ses organes, d'une manière intégrale et continue, selon les lois de la vie.

L'esprit crée ses œuvres comme il lui plaît, pièce par pièce, les laissant inachevées et les reprenant quand il veut, réalisant une partie sans le tout ou une forme sans le fond, tandis que les œuvres de la Nature sont créées de toutes pièces, d'une manière concrète, dans tous leurs détails et dans tous leurs rapports avec le milieu ambiant.

Les esprits et les corps ont leurs lois, les lois de la Raison, les lois de la Nature, et toute loi est nécessaire en elle-même, car elle exprime ce qui est permanent et nécessaire dans une série de phénomènes variables. Mais les deux ordres de lois ne sont pas également nécessaires dans leur exécution. Les lois de la Nature sont inviolables, parce qu'elles s'appliquent à des êtres qui sont inertes, mais les lois de la Raison, par conséquent aussi la loi morale, peuvent être enfreintes et méprisées, parce qu'elles s'adressent à des êtres qui ont la volonté. C'est pourquoi tout est fatal, tout est rigoureusement déterminé dans le monde de la matière, tandis que tout est libre dans le monde de l'esprit. La fatalité désigne simplement que tout est lié, enchaîné et continu dans la Nature, que tout se fait avec ordre, poids et mesure dans l'espace, que le domaine physique enfin est le règne de la géométrie et des mathématiques. Toutes ces hautes vérités sur lesquelles les savants sont d'accord et qui donnent tant de relief et tant d'attrait aux sciences naturelles, sont évidemment commandées par l'inertie de la matière. Je les accepte d'autant plus volontiers qu'elles sont pour moi l'expression même de l'essence des corps. Mais les savants deviennent exclusifs, quand ils concluent du déterminisme de la Nature au déterminisme de la vie rationnelle, et quand ils soutiennent que la *science* répugne à

la liberté. La science n'a pas de limites et peut avoir pour objet l'esprit aussi bien que la matière. La liberté est un fait aussi bien que l'inertie, et il ne convient pas que les faits soient niés par ceux qui s'en proclament les défenseurs contre ceux qu'on accuse de les ignorer. Il y a plus. D'après ce qui précède, la liberté n'est plus seulement un fait, elle est une nécessité, car elle est aussi nécessairement inhérente à l'essence de l'esprit que l'inertie à l'essence de la matière. Seulement, si on veut la comprendre, il faut commencer par se débarrasser de ce préjugé qu'il n'existe qu'un seul ordre de choses, un seul ordre de lois, un seul ordre de causes. L'esprit a une existence propre, et nous savons maintenant par expérience quel est le caractère fondamental de cette existence : l'esprit est *soi*, toujours soi dans son activité, dans sa culture, dans ses œuvres, dans ses relations; et quel est le signe éclatant de cette qualité d'être soi? C'est la spontanéité, c'est la volonté, c'est au plus haut degré la *liberté*. Être libre, c'est agir de soi-même avec une volonté consciente. Cela est incompatible avec l'essence de la matière, cela est impliqué dans l'essence d'un être qui se connaît et se possède, *mens sui conscia et sui compos*. La liberté a ses inconvénients, soit; mais elle a aussi ses avantages : elle nous permet de mal faire, mais elle nous permet aussi de nous élever au-dessus du mal. Faisons l'éducation de la liberté, et tâchons d'acquérir la liberté organique, de façon que la liberté de chacun soit en harmonie avec la liberté de tous et avec la liberté de Dieu.

De là une série de conséquences qui intéressent au plus haut point la théorie philosophique du moi. Nous obtenons d'abord une définition logique de l'esprit et du corps considérés dans leur essence propre. L'*esprit* est le *moi conscient et libre*, le moi, en tant qu'il est soi, qu'il est quelqu'un, qu'il a la personnalité, qu'il vit pour lui-même et qu'il est chargé lui-même de l'accomplissement de sa destinée, et cette destinée embrasse toute la vie rationnelle, comme vie scientifique, artistique, morale, sociale et religieuse. Le *corps* est le *moi extérieur*, étendu dans l'espace, appartenant au règne des êtres organisés, c'est-à-dire

cette partie du moi qui, par sa composition et ses fonctions, par les appareils des sens et de la voix, rattache l'homme individuel à la *terre* et à l'humanité terrestre et lui permet d'accomplir sa destinée dans la *vie présente*. Les corps organisés n'ont qu'une vie limitée, entretenue par un travail continu d'assimilation et de désassimilation et inséparablement liée à leur milieu ; ils sont composés de cellules qui sont elles-mêmes formées d'éléments empruntés au globe qu'ils occupent et qui, après la dissolution, doivent être restitués à ce globe, pour entrer dans de nouvelles combinaisons au profit d'autres vivants. La statique chimique des êtres organisés sur la terre démontre que tout se tient et s'équilibre dans la vie et dans la mort des œuvres de la Nature, et que les divers degrés de l'organisation, la plante, l'animal et l'homme, ne font qu'un seul et même tout avec la planète qui les abrite et qui leur fournit les conditions de la vie [1]. La vie physique des êtres organisés ne saurait donc dépasser la vie du globe lui-même qui les porte et qui est leur milieu. Mais la vie de l'esprit n'a pas les mêmes limites. L'esprit humain est indépendant de la terre : il voyage librement dans le ciel, il aspire à l'infini, à l'absolu, à l'idéal, il s'attache par la pensée et par le sentiment à l'humanité universelle, qui occupe tous les globes habitables de l'espace, et à l'Être des êtres qui est l'idéal suprême de la raison. Il serait donc téméraire de dire que la fin du corps est aussi la fin de l'esprit et qu'une désagrégation de tissus organiques doit entraîner la désagrégation d'un être qui n'a point d'étendue. L'esprit ne termine certainement pas sa carrière ici-bas, puisqu'il est perfectible sans fin dans tous les domaines de la vie rationnelle. C'est pourquoi la religion et la philosophie spiritualiste, chez tous les peuples, ont affirmé l'*immortalité de l'âme*, ce qui veut dire que l'esprit peut, dans une vie future, continuer le développement qu'il a acquis sur la terre

[1] Dumas et Boussingault, *Essai de statique chimique des êtres organisés*. Paris, 1844.

et qu'il doit achever l'œuvre de sa destinée dans le temps infini.

N'oublions pas cependant que cette question nous jette hors des limites de l'observation et qu'elle ne peut être méthodiquement résolue que dans la métaphysique scientifique, par une combinaison régulière des procédés de l'analyse et de la synthèse. Tout ce que nous sommes en droit de soutenir pour le moment, c'est que l'esprit et le corps sont à la fois profondément distincts et indissolublement unis dans tout le cours de la vie présente, et que l'un est le moi sous le caractère prédominant de l'autonomie, l'autre, le moi sous le caractère prédominant de la liaison et de l'enchaînement avec la terre. L'expérience ne nous apprend pas si ces deux parties de la nature humaine sont également essentielles et permanentes : elle nous apprend seulement que l'une d'elles est périssable et qu'il ne faut pas compter sur sa résurrection. Mais si nous pouvions, avec Kant, postuler l'immortalité de l'âme, comme condition de l'ordre moral dans le monde, nous dirions plus, en restant fidèle aux deux attributs fondamentaux que l'observation assigne à l'esprit et au corps en cette vie, nous dirions : le corps est la partie *flottante* et *instable* du moi, celle qui a pour fin de mettre l'esprit en communication avec son milieu et avec ses semblables dans chaque vie sidérale ; l'esprit, par contre, est la partie *fixe* et *invariable* du moi, celle qui se conserve perpétuellement sur tous les globes habitables, en vertu de sa simplicité, celle qui est toujours identique à elle-même dans son essence et dans son individualité, celle qui ne change que dans ses actes, en s'élevant graduellement à tous les degrés de culture. A ce point de vue, ce serait encore l'esprit qui serait *proprement* le moi individuel et personnel, le moi *même*, le moi en tant qu'il est *soi*, tandis que le corps serait en chaque vie le moi mis en contact avec son milieu physique et moral. Sans le corps, en effet, le moi serait isolé dans le monde, comme les monades de Leibnitz, il serait sans relations avec la Nature et avec les autres *moi*, comme l'enseignait Malebranche dans la théorie de la vision en Dieu. Il est digne de remarque que les

astronomes contemporains, qui ont mis en lumière le problème de l'habitabilité des astres, arrivent à peu près à la même conclusion. Ce qu'il y a de vague et de confus dans leurs théories provient de l'insuffisance de leurs connaissances psychologiques [1].

Il est clair maintenant que l'esprit et le corps ont tous deux leur essence propre et leur propre position, par conséquent une existence indépendante et originale, car l'*existence* n'est que l'essence en tant qu'elle est posée. Il faut dès lors les considérer comme des *substances,* et non comme des qualités ou des fonctions, car le mot substance désigne ce qui existe en soi, ce qui a une existence propre. Le propre de l'esprit, c'est le soi, l'existence en soi et pour soi, sous la forme de la concentration ou de l'intimité, et l'activité de soi, sous la forme de la liberté. Le propre du corps, c'est l'entièreté sous la forme de l'expansion continue dans l'espace, et l'activité liée et enchaînée à toutes les influences de l'extérieur. Ces caractères ne sont pas exclusifs, mais prédominants, en vertu de l'unité d'essence du moi. Il y a aussi de l'enchaînement dans la vie spirituelle, mais il est volontaire. Il y a aussi un mouvement centripète dans la matière, mais il est fatal. La similitude subsiste donc entre les deux contraires. Or, la similitude dans l'antithèse, c'est la *symétrie :* mêmes parties, mêmes proportions, mais autrement orientées ou dirigées en sens inverse, forment deux moitiés symétriques, la droite et la gauche. L'esprit et le corps doivent donc être, d'après leur constitution fondamentale, et sont, en effet, quand on les observe attentivement dans l'ensemble de leurs parties, des organismes homologues et symétriques, avec une double direction, vers le propre et vers l'entièreté, vers la distinction et vers l'union. A la *pensée* correspond dans le corps le *cerveau,* comme centre de la vie de relation ; au *sentiment* correspond le *cœur,* comme centre de la vie de nutrition ; à la volonté correspondent les

[1] Pour le développement de ces questions, voir ma *Psychologie* et mon *Introduction à la Philosophie.*

mouvements automatiques et réflexes [1]. C'est pourquoi l'extérieur est ordinairement le reflet et le miroir de l'intérieur, comme le constate la physiognomonie, sauf dissimulation, car l'esprit est toujours maître de ses actes.

Si l'esprit et la matière sont des substances irréductibles, hétérogènes, l'une libre et consciente, l'autre inerte et aveugle, il est impossible que l'une ait sa *cause* dans l'autre, comme le soutiennent tour à tour les matérialistes et les idéalistes au profit du monisme. Ce qui existe en soi n'est pas fonction d'autre chose et n'est pas le produit de son contraire. L'esprit et le corps ne sont pas plus liés entre eux par un rapport de causalité que la ligne droite et la ligne courbe, que la nécessité physique et la nécessité morale, que la fatalité et le devoir. Ce qui est vrai, c'est que tous deux ont leur raison immédiate et commune dans le moi, dans l'être qui les contient. La cause est la raison déterminante, c'est-à-dire le rapport de deux choses dont l'une est déterminée selon l'essence de l'autre. Telle cause, tel effet, disons-nous ; l'effet est semblable à la cause. Les états du corps s'enchaînent entre eux, parce que le corps est lui-même enchaîné à ses lois, et les actes de l'esprit sont libres, parce que l'esprit est libre. Le rapport de causalité est le rapport du tout à la partie. Dans un être organisé, les parties sont déterminées selon le tout et pour le tout, sinon il serait impossible qu'il y eût rapport de tout avec tout, comme l'exigent les lois de l'organisation. Appliquant ce principe à l'esprit et au corps dans leur rapport avec le moi, nous dirons qu'un moi humain demande un esprit humain et un corps humain, et non un esprit et un corps quelconques, comme le supposait l'ancienne doctrine de la métempsycose ou de la métasomatose. N'en est-il pas ainsi? Comparons les *propriétés* et les *parties* du moi, ce que le moi est en lui-même et ce qu'il est à l'intérieur. Le moi est un, le moi est soi, le moi est tout ce qu'il est. A l'intérieur, le moi est double, esprit et corps. Or, qu'est-ce que l'esprit, sinon la détermina-

[1] Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort.*

tion du moi qui est caractérisée par le soi, par le propre? Et qu'est-ce que le corps, sinon la détermination du moi qui est caractérisée par le tout, par l'entièreté? Les parties du moi sont donc constituées conformément aux propriétés du moi, en d'autres termes le moi est à l'intérieur comme il est en lui-même, ou encore l'esprit et le corps sont exactement déterminés selon l'essence du moi. C'est là le rapport de causalité ou de raison déterminante. L'esprit et le corps ont donc leur cause dans la nature de l'homme. Mais ensuite chaque substance, semblable au moi, est cause à son tour, cause de ses phénomènes, et cause à sa manière, selon sa propre essence. Il y a donc deux ordres de causes dans le monde, des causes volontaires et libres et des causes liées, enchaînées et continues. Voilà ce que la plupart des philosophes et des savants, depuis Leibnitz et Hume, ont méconnu, quand ils soutiennent que la liberté est en contradiction avec la loi de causalité. Ces auteurs ne voient qu'une sorte de causalité, la causalité physique, qui est fatale, et oublient la causalité spirituelle, qui est libre. Des substances hétérogènes sont aussi des causes hétérogènes.

Non seulement la loi de causalité est ordinairement mal appliquée par les auteurs qui s'occupent d'anthropologie ou de psychologie, mais elle est le plus souvent encore confondue avec la loi de conditionnalité. Deux choses sont ensemble ou arrivent ensemble; donc l'une, dit-on, est la cause de l'autre : *cum hoc, ergo propter hoc.* L'esprit et le corps, disent les matérialistes, se développent l'un avec l'autre dans la vie et semblent même naître ensemble et s'éteindre ensemble; donc, le corps organisé est la cause de l'esprit, ou l'esprit n'est qu'un ensemble de fonctions cérébrales, quoique les physiologistes contemporains répètent à l'envi que nous ne savons presque rien encore des fonctions des centres nerveux. C'est là un très faux raisonnement, où l'on prend l'apparence pour la réalité, où l'on conclut de la non-connaissance à la non-existence, où l'on confond à plaisir deux choses essentiellement distinctes, la cause et la condition. La cause est dans un organisme le

rapport du tout à la partie. La condition est le rapport des parties entre elles. La cause est unilatérale, la condition est bilatérale ou réciproque, action et réaction. La cause fait la similitude, la condition fait la solidarité ou la corrélation. Si l'on demande quel est le rapport des organes du corps entre eux ou des facultés de l'esprit entre elles, on répondra sans hésiter que c'est un rapport de condition, de solidarité ou de corrélation, puisque les organes agissent réciproquement les uns sur les autres, et les facultés les unes sur les autres. Tel est exactement le rapport qui existe aussi entre les deux parties de la nature humaine. Elles sont ensemble dans un même tout, elles se développent simultanément dans la vie, elles agissent et réagissent constamment l'une sur l'autre, elles sont parallèles et solidaires dans leur évolution terrestre : donc, elles ont réciproquement leur condition d'existence et d'activité l'une dans l'autre. Nous avons dit, avec Bichat, que la pensée correspond au cerveau et le sentiment au cœur, comme centres des deux cercles de la vie physique. Cela veut-il dire que la pensée a sa cause dans le cerveau et nos affections dans le sang? Nullement. Les causes physiques sont fatales, tandis que la pensée et les affections sont libres. Comment la fatalité produirait-elle la liberté? Ce qui seul est vrai et conforme au double enseignement de la physiologie et de la psychologie, ce qui seul est affirmé par les savants les plus circonspects, c'est que le fonctionnement régulier des sens et de l'intelligence a ses conditions organiques dans l'état de l'encéphale et réciproquement, et que le cours normal de nos émotions a ses conditions dans l'état du cœur et des organes de la vie végétative, et réciproquement. Nous savons, en effet, par expérience, que la méditation influe sur le cerveau et le cerveau sur l'imagination, que nos sentiments ont un retentissement très marqué dans les viscères et dans la circulation du sang, et que la santé ou la maladie des organes internes modifie souvent la qualité et la vivacité de nos émotions. Or, s'il y a action réciproque, il ne peut plus être question que d'un rapport de condition.

Ajoutons une dernière considération à la série des différences les plus notables qui existent entre l'esprit et le corps. Deux choses qui se fournissent mutuellement les conditions de la vie doivent aussi se compléter mutuellement. L'esprit est donc le *complément* du corps, et le corps le complément de l'esprit. Si l'homme est un esprit servi par des organes, comme l'a dit le vicomte de Bonald, il est aussi un corps organisé dirigé et perfectionné par l'intelligence. La pédagogie moderne s'appuie sur cette conception organique de la nature humaine. Il faut cultiver l'esprit et le corps en harmonie l'un avec l'autre : *mens sana in corpore sano.* L'éducation physique est indispensable pour l'éducation intellectuelle et morale, et l'éducation morale pour l'éducation physique. C'est en développant tout, en temps et lieu, dans ses justes rapports avec tout, que l'on évite les écarts et les désordres d'un côté comme de l'autre. L'esprit a son essence, le corps a la sienne ; chacune de ces essences est partielle et exclusive en elle-même, parce que ce qui prédomine dans l'une est atrophié dans l'autre. L'esprit n'aurait qu'une vie insuffisante sur la terre sans le secours du langage et de la sensibilité nerveuse, et le corps sans la discipline de la volonté. Chaque substance a donc besoin d'un complément et trouve exactement son complément dans l'autre substance. De là la facilité de leur emboîtement et la nécessité de leur union, disons mieux : de leur mariage.

2. Union de l'esprit et du corps.

L'observation interne et l'observation externe combinées constatent un grand nombre de faits qui concernent cette union et qui complètent les données de la physiologie pure. Si ces faits avaient été connus du temps de Descartes et de Leibnitz, l'ancien spiritualisme aurait pu se dispenser d'inventer les hypothèses métaphysiques de l'occasionnalisme et de l'harmonie préétablie, et s'ils étaient mieux connus des auteurs

contemporains, on cesserait d'imputer au nouveau spiritualisme des erreurs qui ne lui appartiennent pas. Mettons les faits en évidence, afin qu'on parvienne à s'entendre sur la portée et les limites de quelques branches récentes de l'anthropologie, telles que la psychophysique et la psychologie expérimentale, appuyée sur l'observation externe.

L'union d'abord est *naturelle,* conforme à la nature ou à l'essence des deux parties du moi. En effet, la nature des choses est indépendante de la volonté ou de la causalité des êtres. L'homme ne s'est pas fait lui-même, il est heureusement comme il est et non comme parfois il voudrait être. Notre volonté fait partie de notre essence, mais n'en saurait être la cause. En conséquence, quelque puissante que puisse être l'action d'une substance sur l'état d'une autre substance, l'esprit et le corps conservent invariablement leur propre nature et leur mode particulier d'activité, l'un obéit fatalement aux lois de la Nature, l'autre obéit librement aux lois de la Raison. L'influence de chaque moitié de l'homme trouve donc sa limite dans la manière d'être de l'autre moitié. L'esprit ne peut agir sur le corps qu'en respectant les lois de la matière, et le corps ne peut agir sur l'esprit qu'en respectant les lois de la vie spirituelle, par conséquent l'autonomie de la volonté consciente dans le domaine de son activité. C'est pourquoi l'action de l'esprit sur les membres est annulée, quand il y a solution de continuité nerveuse entre le centre et la périphérie, soit par une opération chirurgicale ou un accident, soit par une paralysie, une ligature ou l'endormissement d'un membre; car la continuité est une loi de la Nature aussi bien que la gravitation. C'est pourquoi il faut également restreindre dans ses justes limites l'influence de l'hérédité, de la race, du tempérament, du type et du milieu.

L'hérédité *physiologique* est incontestable, car elle est conforme à la continuité qui règne dans la vie des corps, et, comme le corps agit sur l'esprit, on doit admettre que les générations antérieures et les races exercent indirectement quelque influence sur les dispositions intellectuelles ou affec-

tives des descendants. Mais c'est tout ce qu'on peut concéder aux partisans de la doctrine de l'hérédité. Il n'y a rien là qui ôte à l'esprit la liberté et la responsabilité de ses actes. Le fils d'un héros n'est pas nécessairement un héros, ni le fils d'un criminel, un criminel. L'*hérédité psychologique* ou *morale*, tant célébrée aujourd'hui et mise sous le patronage des Spencer et des Ribot, est en contradiction formelle avec la nature de l'esprit, avec les faits de la conscience, avec les lois de la moralité, avec la dignité de toute la vie rationnelle. L'âme n'est le produit d'aucune combinaison matérielle, puisqu'elle se gouverne librement. Son essence est immuable, d'après les données de la psychologie analytique, et la métaphysique démontre qu'il existe en chaque être raisonnable un principe éternel d'individualité. Notre moi est notre propre moi, et nos actes sont nos propres actes. Notre moi n'a pas d'ancêtres et nos actes n'ont pas leur cause dans nos antécédents. L'esprit est étranger à nos distinctions sociales; il ne naît pas noble ou roturier, blanc ou noir, il a les titres dont il est digne par son activité. L'esprit d'un serf a souvent plus de noblesse que celui d'un roi. Le mérite et le démérite, la vertu et le vice sont personnels, non héréditaires. Si les générations sont solidaires à travers le temps et l'espace, le péché du moins ne se transmet pas avec le sang et la faute de l'un n'est pas imputable à un autre. L'hypothèse de l'hérédité psychologique avait sa valeur pour un régime de castes ou de classes et même pour certains dogmes ecclésiastiques, mais que vaut-elle sous un régime démocratique, où les hommes naissent libres et égaux? Les faits qu'elle invoque, quelques ressemblances entre parents et enfants, quelques familles de savants, de peintres ou de musiciens, s'expliquent bien mieux par l'effet de l'exemple et de l'éducation que par l'*atavisme*. C'est l'éducation qui est le facteur principal dans la vie humaine. L'homme a le privilège de communiquer à d'autres l'éducation qu'il a reçue. C'est ainsi que les générations nouvelles bénéficient des progrès accomplis par les générations précédentes et y ajoutent ensuite de nouvelles améliorations. Sans l'éducation, le progrès s'arrête

et l'esprit retombe au plus bas degré de culture, quel que soit le génie du père. Les enfants élevés dans la même famille et sous la même direction acquièrent et cultivent facilement les mêmes aptitudes. Mais si les leçons ou les encouragements font défaut ou si la volonté est rebelle, les enfants ne ressemblent plus aux parents, ni les frères aux frères. Les novateurs se rejettent alors dans le champ des hypothèses. Ils aiment mieux faire appel à quelque ancêtre imaginaire que d'accepter le fait, si facile à constater, que chaque moi est une individualité personnelle et libre, qui se perfectionne par l'éducation et non par l'hérédité [1].

Le *milieu* a également une action sur le corps et par suite sur l'esprit. Il favorise ou entrave le développement, il rend la vie facile ou difficile, il fournit les conditions extérieures pour tel ou tel genre d'activité. Mais la condition n'est pas la cause. Le climat ne modifie pas la constitution des êtres ni surtout des esprits. Les hommes sont soumis au même code moral et adoptent de plus en plus le même code civil et politique sous tous les climats, et ces codes sont exécutés par la volonté. Le milieu peut être à la rigueur une circonstance atténuante pour certaines infractions, mais la liberté et la responsabilité subsistent. Montesquieu, dans sa Défense, déclare qu'il ne justifie pas toutes les lois humaines, qu'il les explique seulement par l'influence des climats.

Quant au *type criminel* inventé par Lombroso et appuyé sur l'hérédité psychologique, c'est la dernière conséquence du matérialisme le plus abject. L'idée d'un homme fatalement condamné au crime par sa conformation et néanmoins frappé par la loi pénale, est une idée monstrueuse, destructive de la moralité et de la justice. La conscience des nations civilisées proteste contre une pareille extravagance, en étendant et en améliorant de plus en plus le système pénitentiaire.

L'union de l'esprit et du corps est en second lieu *immédiate*

[1] Voir les travaux de M. Caro sur l'hérédité psychologique dans la *Revue des Deux-Mondes*.

ou *directe,* c'est-à-dire qu'il n'existe pour l'observation aucun intermédiaire, aucun médiateur, ni fini, ni infini, entre les deux moitiés de la nature humaine. Nous savons bien que l'esprit n'est qu'indirectement en relation avec les corps étrangers et avec ses semblables; nous communiquons avec les corps par l'intermédiaire de nos sens, et avec les esprits par l'intermédiaire du langage, qui s'adresse de nouveau à nos sens; mais les sens nous donnent des sensations, les sensations sont des modifications nerveuses, des phénomènes physiologiques qui appartiennent à la vie du corps et qui s'accomplissent fatalement en nous, dès que nos sens s'ouvrent à l'impression des objets du dehors, par exemple des ondes lumineuses ou sonores; et nous disons qu'entre les sensations et l'esprit il n'existe plus aucun intermédiaire. L'esprit comme pensée perçoit immédiatement la sensation, et l'esprit comme sentiment est immédiatement affecté par la sensation et l'éprouve avec plaisir ou avec peine, selon qu'elle est conforme ou contraire à la nature de la sensibilité nerveuse. C'est la base fondamentale de la théorie de la connaissance sensible externe et la condamnation radicale du *sensualisme.* Les sensualistes confondent constamment la sensation avec les fonctions de la pensée, avec l'attention et la perception, et prennent alors la sensation pour la connaissance, tandis que la physiologie nous enseigne que la sensation est la fonction d'un centre nerveux, et que la langue déjà distingue entre les sensations pures et les sensations qui sont accompagnées d'attention, par exemple entre entendre et écouter, entre voir et regarder. Il est absolument certain et démontré par l'expérience que nous ne percevons les objets extérieurs que d'une manière indirecte, et qu'ainsi nous ne pouvons les connaître qu'en interprétant nos sensations et en les rapportant aux objets par l'application du principe rationnel de causalité [1]. Il en est de même du sentiment et de la volonté dans leurs rapports avec le monde extérieur. Nous sentons directement ce

[1] *Logique, la science de la connaissance,* t. I. Bruxelles, 1865.

qui se passe en nous, et indirectement ce qui est situé dans l'espace. Nous mouvons immédiatement nos membres, et nous ne pouvons mouvoir le moindre corps étranger par notre volonté seule, en admettant même la réalité du phénomène des tables tournantes ou de la baguette divinatoire [1].

Le second fait en amène un troisième : l'union est *intime* entre l'esprit et le corps. Nous entendons par union intime, une union de conscience et de sentiment. Il est de fait que nous avons conscience et sentiment de nos sensations, comme de nos pensées, de nos affections et de nos projets, et qu'en conséquence il existe un rapport d'intimité entre le physique et le moral de l'homme. C'est ce qui nous permet de parler de *notre* esprit et de *notre* corps, et de considérer le *moi* comme embrassant les deux substances, contrairement à la terminologie usitée dans la psychologie française, toujours fidèle au dualisme cartésien. Dès que le rapport intime sera reconnu, la psychologie en France devra se conformer au langage vulgaire, qui est exact : *Je* suis esprit et *je* suis corps. Seulement notre corps n'est pas à nous autant que notre esprit : il appartient aussi à la terre, comme organe de la Nature, car c'est la Nature qui le forme et le développe, selon ses propres lois, indépendamment de notre volonté. Nous avons conscience et sentiment de notre esprit tout entier, tandis que nous n'avons conscience et sentiment, dans notre situation normale, que d'une partie du corps, des états de la vie de relation, à l'exclusion des états de la vie végétative. Le rapport d'intimité n'est pas complet sur la terre : il n'existe pas entre l'esprit et le corps tout entier, mais seulement entre l'esprit et le *système nerveux;* il n'existe pas même entre l'esprit et le système nerveux tout entier, mais uniquement entre l'esprit et le système nerveux *cérébro-spinal,* à l'exclusion du système nerveux ganglionnaire qui a son centre dans le tronc; il n'existe même qu'entre l'esprit et les nerfs cérébraux ou rachidiens qui s'épanouissent à la périphérie dans les organes

[1] FIGUIER, *Histoire du merveilleux.*

sensoriels, en tant qu'ils sont frappés et modifiés par les propriétés sensibles de la matière, par la lumière et les couleurs, par la chaleur, par les sons, par les odeurs ou les saveurs. Voilà pourquoi la vie de relation ou la vie animale est sensible et consciente, tandis que la vie végétative ou la vie de nutrition est insensible et inconsciente, comme Bichat l'a si bien constaté. Voilà pourquoi aussi les mouvements du corps se divisent en volontaires, involontaires et mixtes, selon que les muscles sont mis en action par les fibres nerveuses de l'encéphale ou de la moelle épinière, d'une part, des ganglions, de l'autre, ou des deux à la fois. Mais ce rapport intime n'est pas fixe et invariable. Il est susceptible de s'étendre ou de se restreindre, d'une manière naturelle ou accidentelle, dans les états périodiques de veille ou de sommeil, dans les états pathologiques de santé ou de maladie, surtout dans les maladies nerveuses, dans l'aliénation mentale, dans le somnambulisme, dans l'hypnotisme, dans l'action des substances narcotiques ou anesthésiques sur l'organisme. De là une série innombrable de phénomènes intéressants et étranges qui affectent l'intimité de l'esprit et du corps. Ces phénomènes concernent l'anthropologie et trouvent leur explication dans le spiritualisme nouveau, dans la conception organique de l'homme, mais sont absolument incompréhensibles et paraissaient surnaturels sous l'empire du spiritualisme cartésien. Je les ai interprétés dans ma Psychologie et n'y reviendrai pas en ce moment. Je me contenterai de tirer quelques conséquences importantes de la relation intime qui existe dans notre état habituel entre l'esprit et le corps.

En tant que l'esprit est intimement uni au corps, il s'appelle *âme* (ψυχη, anima, Seele). Ici seulement nous pouvons comprendre la distinction qu'on fait et qu'on doit faire entre l'esprit et l'âme. Tout le monde sent la différence, puisqu'elle est dans toutes les langues, mais personne ne peut l'exprimer clairement en dehors du spiritualisme contemporain. L'*esprit*, c'est la substance immatérielle (πνευμα, spiritus, Geist), considérée dans sa nature propre et dans sa vie distincte, en pos-

session de la vie rationnelle, en rapport intime avec Dieu et avec tout ce qui est divin, avec le bien, le beau, le vrai, le juste, indépendante de la matière. L'*âme,* c'est l'esprit incarné, l'esprit considéré dans ses rapports intimes avec le corps, en tant qu'il l'anime, le façonne et le dirige, en tant qu'il possède une vie sensible sur un globe déterminé et qu'il peut en conséquence se développer au sein de la Nature ou se mettre en contact avec le monde extérieur et avec ses semblables. L'âme n'est donc pas une autre substance que l'esprit, c'est l'esprit même, mais seulement envisagé sous une de ses faces, dans son existence terrestre ou dans sa vie sidérale. N'est-ce pas là le vrai sens de l'*entéléchie* d'Aristote? Si donc l'esprit est immortel, l'âme l'est aussi, mais sous une condition, sous la condition que l'esprit puisse dans la vie future, sur un autre globe, s'incarner de nouveau dans la matière et vivre en rapport intime avec le corps auquel il sera uni, avec l'aide de Dieu, pour continuer l'œuvre de son perfectionnement avec les forces acquises par son développement antérieur. Ai-je besoin d'ajouter que cette conception de l'au-delà donne pleine satisfaction aux exigences de l'ordre moral et que la théorie de la raison pratique, d'après Kant, ne la démentirait pas?

Je n'irai pas plus loin dans la détermination analytique des rapports du physique et du moral. Si l'union entre l'esprit et le corps est naturelle, immédiate et intime, on m'accordera sans difficulté, je suppose, qu'elle est aussi réciproque, correspondante, parallèle, individuelle, permanente et indépendante de notre volonté à son début, au moment de l'*incarnation*, et dans tout le cours de la vie terrestre. Deux êtres qui font partie du même moi et qui sont intimement liés l'un à l'autre doivent agir mutuellement l'un sur l'autre, et doivent se développer parallèlement l'un avec l'autre, s'influençant et se modifiant sans cesse, mais conservant invariablement leur nature propre et leur individualité, depuis la naissance ou la conception jusqu'à la mort. C'est toujours le même esprit qui est uni au même corps dans le même moi, quoique la partie instable de ce moi se renouvelle d'instant en instant par le travail continu

de l'assimilation et de la désassimilation. C'est ce que la conscience vérifie constamment, pour peu qu'on veuille bien s'observer soi-même. Tous ces points ont été amplement décrits dans ma Psychologie et ne sont pas contestés. L'influence de l'imagination et des passions, par exemple, sur les états de santé et de maladie, est aussi évidente que l'influence de la nutrition et de l'innervation sur le cours de nos pensées et de nos affections. C'est par l'action de l'imagination sur les organes qu'on peut aujourd'hui expliquer les phénomènes les plus extraordinaires que présentent l'hypnotisme et certaines névroses. L'effet du moral est donc visible. Chacun sait, du reste, que c'est la volonté libre qui préside à l'éducation physique comme à l'éducation morale.

La volonté est le pouvoir exécutif de la vie, la faculté qui décide souverainement si un acte doit être fait ou non fait, d'une façon ou d'une autre, à un moment ou à un autre; mais elle n'a aucune puissance sur l'essence ou la constitution du moi, sur la nature de l'esprit ou du corps, sur les lois et les conditions de la vie, ni même sur les actes de la vie végétative, qui sont sous la dépendance des ganglions. De là le haut intérêt qu'offre pour la philosophie le problème de notre incarnation sur la terre. Notre esprit est uni en ce monde à un corps déterminé, qui nous donne entrée dans une famille déterminée, qui nous place à notre insu dans un milieu déterminé, et qui favorise ou entrave ainsi tout notre développement sur ce globe. Et cette union est involontaire et ne peut être rompue qu'à la mort ! Et si l'âme est immortelle, la mort est une renaissance dans un autre milieu, probablement sur un autre globe et dans une autre famille, et cette nouvelle incarnation sera de nouveau involontaire de notre part ! Le corps, en vertu de sa nature, se décompose, et ses éléments restent attachés à la planète qui les a fournis; il est la partie instable et mobile du moi, celle qui se renouvelle partiellement d'instant en instant et totalement de vie en vie, tandis que l'esprit reste toujours le même dans son essence et toujours perfectible dans ses actes. Mais si notre volonté ne

peut rien sur le fait décisif de l'incarnation, qui donc est l'arbitre de notre sort en chaque vie planétaire? Car à tout fait déterminé il faut une raison déterminante ou une cause. La cause se trouve-t-elle dans la Nature, c'est-à-dire dans le monde physique, ou dans la Raison, c'est-à-dire dans le monde spirituel? Impossible. L'homme n'est pas un esprit *plus* un corps, mais un esprit *uni* à un corps, et cette union est un fait *transcendant* qui dépasse les forces du monde physique et du monde spirituel, et qui ne se laisse expliquer que par l'Être en qui la Nature et la Raison se ramènent à l'unité et qui est la cause de leur union. Oui, une juste application du principe de causalité nous oblige à remonter jusqu'à Dieu pour trouver la cause de l'union des esprits et des corps dans l'univers et la cause de l'union de chaque esprit individuel avec chaque corps individuel. N'est-ce pas ce que proclame la conscience du genre humain, à toutes les époques de l'histoire, quand elle considère la naissance et la mort comme des événements solennels et providentiels? N'est-ce pas aussi le seul et unique moyen de justifier les apparentes injustices du sort, de lier chaque vie planétaire à une vie antérieure et à une vie future, comme étant la sanction de la première et la préparation de la seconde, et d'affirmer l'ordre moral du monde, en dépit de la défaite passagère des bons et du triomphe passager des méchants? Kant, si difficile à satisfaire en théorie, n'hésitait pas à soutenir que le monde spirituel est le règne de la moralité et que la moralité exige deux conditions pratiques, deux postulats, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. La théorie et la pratique sont d'accord, pour la première fois, dans la doctrine organique de l'homme. L'homme peut mal faire, mais doit bien faire. Le bien est récompensé par la satisfaction de la conscience, par la sérénité; le mal est puni par la souffrance, par le remords. Si le bien et le mal ne sortent pas leurs conséquences naturelles dans une vie, la réparation viendra dans une autre. Dieu est la sagesse et la justice. La réparation a sa place dans la doctrine de l'incarnation [1].

[1] *Introduction à la philosophie,* chap. III. *Le monde spirituel.*

Le second point qui mérite d'être repris en vue de ce qui doit suivre, c'est la *correspondance* qui existe entre certaines parties du corps et certaines faces de l'esprit. L'esprit et le corps sont et doivent être, en vertu de l'unité du moi, des organismes semblables et symétriques. Leurs propriétés sont communes, mais marquées de caractères différents et autrement orientées. L'antithèse du soi et de la liaison, qui fait leur différence, se reproduit aussi, à un moindre degré, dans le corps, entre la sphère de la vie de relation et la sphère de la vie de nutrition, et dans l'esprit, entre la vie intellectuelle et la vie affective. De là la correspondance si remarquable entre la *pensée* et le *cerveau*, comme centre de toute la vie animale, entre le *sentiment* et le *cœur*, comme centre de toute la vie végétative. Bichat a le premier signalé ce fait et en a fait ressortir l'importance, au double point de vue de la physiologie et de la psychologie, par conséquent de ce qu'on appelle aujourd'hui la psychophysique. Krause y a ajouté la correspondance entre la *volonté* et la *détermination propre* du corps, qui se manifeste particulièrement dans les mouvements automatiques des organes internes et dans les mouvements réflexes des organes sensoriels.

Nous sommes d'accord avec Bichat. Mais comme la physiologie contemporaine, réagissant contre le créateur de l'anatomie générale, tend à rabaisser la vie végétative au profit de la vie animale et à faire considérer le cerveau ou le système nerveux cérébro-spinal comme le centre unique de toute la vie humaine, il importe d'insister sur l'opposition qui existe entre les organes du tronc et les organes de la tête.

La vie végétative est la base et le support de la vie animale, comme le règne minéral est la base et le support des règnes organiques dans la gradation des êtres. Point de vie dans la Nature sans éléments inorganiques, point de vie animale sans vie végétative. La vie végétative se développe sans la vie animale dans les plantes, mais la vie animale ne peut pas se développer sans la vie végétative dans les organismes supérieurs. Une complexité plus grande suppose des conditions plus nom-

breuses. La nutrition est la condition *sine qua non* de la sensation et du mouvement volontaire. Il y a là rapport de succession, rapport du simple au composé, rapport de l'inférieur au supérieur, mais il n'y a pas rapport de causalité, comme on l'explique si souvent dans l'embryologie, au profit de la théorie de la transformation des espèces. Les minéraux ne sont pas la cause ni les ancêtres des vivants, ni les végétaux la cause et les ancêtres des animaux, ni les invertébrés la cause et les ancêtres des vertébrés, car l'effet ne saurait dépasser la cause. Cette ascension indique seulement que, dans toute évolution, pour s'élever au degré supérieur de la vie, pour aboutir à une intégration plus riche et plus complète, il faut passer par les degrés inférieurs. Le fondateur de l'embryologie ne s'y est pas trompé. « Sans être transformiste, notre savant anatomiste Serres pensait que, au cours de son développement, tout animal supérieur traverse, pour arriver à son état définitif, tous les degrés d'organisation inférieurs ; si bien que l'homme lui-même commence par n'être qu'un infusoire et devient successivement mollusque, annelé, poisson, reptile, mammifère, avant d'acquérir ses caractères propres. Pour lui, l'embryogénie était une véritable anatomie comparée transitoire et l'anatomie comparée une embryogénie permanente [1]. » Claude Bernard applique les mêmes principes à la physiologie du cœur. « Les diverses phases du développement du cœur nous montrent que cet organe n'arrive à son état d'organisation le plus élevé chez les oiseaux, les mammifères et l'homme, qu'en passant transitoirement par des formes qui sont restées définitives pour des classes inférieures. C'est l'observation de ces faits et de beaucoup d'autres du même genre qui a donné naissance à l'idée philosophiquement vraie que chaque animal reflète dans son évolution embryonnaire les organismes qui lui sont inférieurs [2]. » On fait abstraction dans ces formules de toute filia-

[1] A. de Quatrefages, *Théories transformistes*. Journal des savants. Avril 1890.

[2] Cl. Bernard, *La science expérimentale, Physiologie du cœur*, p. 337.

tion entre les organismes différents. L'inférieur n'est pas l'ancêtre.

L'organe central de la vie végétative chez l'homme est le cœur, comme le centre de la vie de relation est le système nerveux cérébro-spinal, l'encéphale, le cerveau. Car toute la vie végétative est consacrée à la formation, à la transformation, à la circulation et à l'épuration du sang. Ces fonctions sont indépendantes des nerfs cérébraux et rachidiens et s'accomplissent en nous, le jour et la nuit, sans aucune participation de notre volonté. Le cœur est le *primum vivens* et l'*ultimum moriens*. Son premier battement est l'annonce de la vie, et son dernier battement, le signal de la mort. Le cœur n'est donc pas mis en mouvement par le cerveau, il se meut lui-même, il est autonome, il règle souverainement toute la série des actes qui concourent à la conservation de l'individu et de l'espèce. Tout est lié, enchaîné, continu dans les phénomènes d'assimilation et de désassimilation qui renouvellent constamment par voie d'échange les tissus et la substance du corps. Le caractère fondamental qui distingue la matière de l'esprit, l'entièreté et le soi, distingue aussi, à un moindre degré, la vie organique de la vie animale. La vie de relation est plus libre, plus indépendante, plus soumise à la direction de la volonté, plus détachée des circonstances antécédentes et concomitantes. Elle a sa période d'excitation et de repos. Nous agitons nos membres comme il nous plaît, nous ouvrons ou fermons nos sens à notre gré pour accepter ou repousser les influences du monde extérieur. En même temps, la disposition des organes se modifie dans les deux cercles de la vie. La beauté est inséparable de l'organisation; elle en a les éléments, unité, variété, harmonie, elle la signale, elle en est l'éclat ou la forme externe. Un accroissement d'organisation est partout accompagné d'un accroissement de beauté dans les divers règnes de la Nature. C'est pourquoi les organes de la vie animale en union intime avec l'esprit ont une disposition symétrique autour de la ligne médiane.

La caractéristique de la vie végétative et de la vie de relation est aussi celle de la vie *affective* et de la vie *intellectuelle* ou

scientifique dans l'esprit. Nos émotions, nos passions, nos sentiments sont plus liés entre eux, plus conservateurs, plus traditionnels, plus enchaînés aux usages, aux coutumes, aux conventions sociales que nos opinions, nos jugements et nos théories scientifiques, comme il est facile de s'en convaincre par l'étude de la psychologie, si l'on veut bien quitter pour un moment la préoccupation des sensations et revenir à l'analyse des facultés. Ce qu'il y a de plus libre et de plus progressif en nous, c'est la pensée, puisque la pensée examine froidement les choses en elles-mêmes, abstraction faite de nos préjugés et de nos intérêts. Ce qu'il y a de plus dépendant et de plus conservateur, c'est le sentiment, puisque le sentiment n'est satisfait que lorsque l'objet est ramené dans le sujet, lorsque le moi s'en est pénétré et en jouit. L'une exprime un mouvement centrifuge qui va du moi à l'objet pour le connaître tel qu'il est, indépendamment de toute satisfaction personnelle; l'autre est un mouvement centripète qui va de l'objet au moi et aboutit à notre propre contentement. D'un côté la vérité et la science; de l'autre, le plaisir et la félicité.

La détermination psychologique des facultés de penser et de sentir correspond donc exactement à la détermination physiologique des deux aspects de la vie corporelle. Le contraste de la pensée et du sentiment dans l'esprit est catégoriquement le même que le contraste du cerveau et du cœur dans l'organisme physique. La pensée et le cerveau portent tous deux l'empreinte de la catégorie du soi, quelque différente que soit leur nature, quoique l'une soit invisible et impalpable, tandis que l'autre s'étend et se développe dans l'espace; et pareillement le sentiment a la même note caractéristique que le cœur, la note de la liaison et de l'enchaînement, sous la réserve habituelle des deux ordres de substances. C'est pourquoi la pensée et le cerveau, le sentiment et le cœur, se prennent comme synonymes dans la littérature. Il n'y a pas là identité, mais parallélisme et correspondance, emboîtement de deux organismes distincts, l'un spirituel, l'autre matériel, qui sont faits l'un pour l'autre et qui doivent vivre ensemble sur la terre.

Ces deux organismes sont entre eux dans un rapport de dépendance, mais cette dépendance est mutuelle, car l'un agit sur l'autre et chacun a besoin de l'autre pour son propre développement. Le rapport qui les unit n'est donc pas un rapport de causalité, mais de conditionnalité, car la dépendance est réciproque. Puisque la pensée correspond au cerveau comme centre de la vie de relation, et le sentiment au cœur comme centre de la vie végétative, on peut donc dire que la pensée a ses *conditions physiologiques* dans le cerveau, et le sentiment, ses conditions physiologiques dans le cœur.

Voilà ce que Bichat a vu et bien vu, avec preuves innombrables à l'appui. Le langage naturel des gestes indique déjà cette corrélation du physique et du moral et en fait une vérité de sens commun. En tout temps et en tout lieu, la main se porte instinctivement sur le front ou sur le cœur pour exprimer une opinion ou une émotion. Toutes les langues anciennes et modernes sont pleines de métaphores qui désignent précisément que nos pensées retentissent dans la tête et que nos affections ont leur contre-coup dans le tronc et troublent le jeu des organes assimilateurs, dépuratoires ou circulatoires. La rougeur et la pâleur en sont les signes les plus frappants.

Claude Bernard ne s'est pas élevé à cette conception complexe de l'organisme animal; il s'est arrêté à la conception simpliste d'un centre unique, le cerveau, pour l'ensemble des fonctions de la vie. Comme si le contraste, l'antithèse, la dualité n'était pas, aussi bien que l'unité et dans l'unité, un élément intégrant de l'organisation ! Sans doute, tout est en rapport avec tout dans un organisme, mais si l'innervation est indispensable à l'activité des organes, la nutrition l'est aussi, et cette fonction, dévolue à la vie végétative, peut s'exercer sans le concours des nerfs cérébro-spinaux, puisqu'elle est isolée chez les végétaux et que chez les animaux elle commence avant les fonctions cérébrales et finit après elles. L'influence est donc réciproque et les centres sont doubles. N'oublions pas que la vie végétative est en possession d'un système nerveux particulier, le grand sympathique, qui se ramifie dans les

viscères et qui lui-même se compose d'une multitude de centres nerveux ou de ganglions. Partout unité et variété interne, c'est le trait fondamental de tout ce qui est organisé.

Nous admettons que le cœur ne reste pas sans rapport avec l'encéphale et qu'il y a sympathie entre les deux organes. Grâce aux anastomoses, l'unité se maintient dans le système nerveux. Mais le cœur ne reçoit pas le mouvement de l'encéphale, et l'encéphale n'agit pas sur le cœur comme sur les muscles de la vie de relation. On ne paralyse pas les mouvements du centre vasculaire en coupant les nerfs qui l'animent, comme Claude Bernard l'a démontré par ses expériences. Les nerfs pneumo-gastriques le rattachent au bulbe rachidien, mais une excitation de ces nerfs, loin d'accélérer les battements, les ralentit et les arrête. C'est un organe paradoxal, dit le savant, et l'observation est fondée dans sa théorie, mais n'est-ce pas plutôt sa théorie qui est paradoxale? Ce qui est certain, c'est que, pour la soutenir, il faut confondre les sensations avec les sentiments ou le physique avec le moral. Une impression nerveuse est un phénomène physiologique qui se passe à la périphérie ; au centre nerveux, l'impression est perçue et sentie par l'esprit, à cause du rapport intime de l'esprit et du corps. Nous avons donc des sentiments de plaisir et de peine par rapport aux objets du monde extérieur agissant sur nos sens. Mais nous avons également des sentiments purement rationnels qui n'ont rien de commun avec les phénomènes de la sensibilité nerveuse, tels que les sentiments de la dignité, de l'honnête, du juste, de l'idéal, de Dieu. Les uns et les autres font battre le cœur, chacun le sait, et s'il faut faire une différence entre eux, au point de vue de leur intensité, c'est que les sentiments les plus élevés, les plus purs, les plus étrangers à la vie des sens sont ceux qui remuent le plus profondément les esprits cultivés. Voilà ce que les physiologistes contemporains doivent nier, quand ils font du cerveau « le siège exclusif de nos sentiments ». Les excitants naturels du cœur sont alors les sensations, qui seules arrivent au cerveau. Et si l'on demande comment une sensation peut mettre en mouvement

le cœur, qui n'obéit pas même à la volonté, on répond par la théorie des mouvements réflexes, qui ne s'appliquait jusqu'ici qu'à la vie de relation. « On suppose, — c'est l'auteur lui-même qui parle, — on suppose que l'impression sensitive venue de la périphérie est réfléchie dans le centre nerveux sur le nerf moteur, qui réagit ensuite sur le muscle. » Le muscle est ici le cœur et le nerf moteur est le pneumo-gastrique. Les battements du cœur seraient donc des mouvements réflexes, fatalement déterminés par le courant des sensations ! Mais alors, comment ont-ils commencé dans la vie embryonnaire? Comment continuent-ils pendant le sommeil? Comment se précipitent-ils sous l'influence d'un sentiment moral ou religieux, qui ne passe pas par le cerveau, faute de sensation? Direz-vous que nous pouvons nous représenter les objets de nos affections et que cette représentation nous procure au moins des sensations imaginaires? Soit, mais alors vous abandonnez le sensualisme et vous faites appel au moral. L'imagination n'est pas un organe du corps, mais une application de la pensée; elle n'est pas seulement imitative et reproductive, mais encore créatrice, et dans ses créations elle n'obéit pas aux lois de la Nature, qui achève ses œuvres d'une manière intégrale et continue; elle obéit aux lois de la volonté libre, qui réalise à son gré des œuvres fantastiques ou idéales. Si l'imagination agit sur le cerveau et sur les sens, si elle fortifie ou affaiblit nos impressions et nos sentiments, si elle les devance ou les retrace, si enfin elle transforme la réalité en spectres et en fantômes, qui nous charment ou nous épouvantent, qui parfois même nous sauvent ou nous tuent, c'est bien le moral qui influence le physique, et c'est là le contre-pied de toutes les hypothèses sensualistes qui, sous prétexte d'expliquer les faits, les dénaturent et les contredisent.

Arrivons maintenant à quelques théories nouvelles qu'on a récemment introduites dans l'anthropologie et dont les novateurs se font souvent une arme contre le spiritualisme.

3. Applications.

On invoque surtout contre le spiritualisme les découvertes tirées de la *psychophysique* et de la psychologie dite expérimentale ou fondée sur l'*expérimentation*. Aux yeux des novateurs sortis de l'école positiviste, le spiritualisme est une doctrine surannée, condamnée par le progrès des idées. Il faut renoncer, dit-on, à l'étude de l'esprit considéré en lui-même et s'en tenir aux faits qui peuvent être exactement mesurés et prévus, c'est-à-dire aux phénomènes de la physiologie. Examinons ces prétentions contemporaines, voyons si elles sont légitimes ou scientifiques, en tout ou en partie, et si elles plaident contre le spiritualisme ancien ou moderne.

La psychophysique et la psychologie expérimentale ont des points de contact et une base commune dans la conception organique de l'homme, comme être d'union d'un esprit et d'un corps. Elles peuvent être adoptées sous ce rapport, comme vérités partielles, rentrant dans une notion intégrale, mais elles ignorent elles-mêmes la source d'où elles viennent et se prennent pour la vérité complète. C'est en quoi elles ont tort et tombent dans l'exagération et dans l'exclusivisme. La tolérance n'appartient qu'aux doctrines intégrales ou organiques.

La psychophysique s'appuie sur un fait que nous avons été les premiers à signaler, savoir l'union intime qui existe entre l'esprit et une partie du corps, le système nerveux de la vie de relation, qui domine les phénomènes de la sensibilité. La psychologie expérimentale s'appuie sur un autre fait qui a été le mieux précisé par Bichat, savoir la correspondance qui existe entre la pensée et le cerveau, entre le sentiment et le cœur, correspondance qui accuse la corrélation et la concomitance du moral et du physique, et qui semble permettre de prendre le physique comme mesure du moral. Ces deux doctrines se soutiennent et se complètent mutuellement.

Inspirées toutes deux par le positivisme, du moins chez leurs principaux représentants, elles aboutissent à la même conclusion, à la possibilité de réduire l'anthropologie à l'anatomie et à la physiologie ou de faire abstraction de l'esprit dans la science de l'homme. C'est là le *sensualisme* contemporain, pour ne pas dire le matérialisme, puisque la plupart des savants protestent contre cette dernière qualification. Tenons compte de leurs réserves et examinons successivement chacune des deux doctrines.

a. LA PSYCHOPHYSIQUE.

La psychophysique, dégagée des erreurs qu'on y mêle, est une juste application de la conception organique de la nature humaine. Puisque l'homme est *un* et qu'il a comme esprit conscience et sentiment d'un certain nombre d'états de son corps, des états sensibles qui sont sous la dépendance du système nerveux cérébro-spinal, il est manifeste qu'il existe dans la vie humaine un large domaine où l'esprit et le corps se rencontrent et s'influencent mutuellement : c'est le domaine de l'*âme* ou de la sensibilité nerveuse, délimité par l'union intime des deux parties du moi. Fechner, Weber, Delbœuf et d'autres ont, à juste titre, appelé l'attention sur ce point. En explorant ces provinces nouvelles, on faisait sans contredit la critique du spiritualisme cartésien, qui avait contesté l'union des deux substances, mais on ne portait aucune atteinte au spiritualisme de Krause, qui accepte et justifie l'union [1].

La vie spirituelle se compose d'une série continue d'états de conscience, et la vie physique d'une série continue d'états physiologiques, parmi lesquels les phénomènes sensibles. Il existe donc à chaque instant dans le moi un double fait ou un

[1] KRAUSE, *System der Philosophie,* 1828. *Psychische Anthropologie,* herausgeg. von Ahrens. Göttingen, 1848.

fait à deux faces, l'une interne, l'autre externe ou physique, un acte spirituel et un phénomène matériel, qui souvent se déterminent mutuellement. C'est pourquoi la sensation provoque l'attention et les mouvements de l'intelligence provoquent les mouvements de nos sens; c'est pourquoi les signes du langage s'associent aux opérations de la pensée et facilitent la mémoire, de sorte que la pensée appelle le mot, et le mot la pensée; c'est pourquoi encore l'imagination, le sens de l'esprit, exerce une si puissante influence sur toutes les manifestations de la nature sensible de l'homme. Au premier degré de culture de l'esprit prédomine la sensibilité : c'est là qu'il faut chercher les commencements de l'activité de l'entendement, comme faculté de généralisation, et c'est encore dans les instincts supérieurs de la nature humaine qu'apparaissent les premières lueurs de la raison. La vie de l'âme, la vie sensible nous offre donc un vaste champ de phénomènes qui n'a pas été suffisamment exploré et qui est l'objet de la psychophysique.

Mais ne lui laissons pas dépasser ses limites. N'oublions pas que l'esprit est distinct de la matière, qu'il a ses propres lois et qu'il est libre. La vie morale et religieuse est indépendante de la vie des sens et peut lui être contraire, car le devoir est absolu. L'instinct est la première apparition de la conscience chez l'enfant, mais plus tard la conscience s'applique aussi à la conscience et alors l'intimité est complète : l'homme se connaît lui-même et s'observe librement, quand il veut, sans que rien trahisse au dehors la nature et le résultat de ses méditations. De plus l'intimité complète est intermittente : l'esprit ne s'observe pas toujours, il ne s'observe pas dans la distraction, dans le sommeil, dans la folie. La pensée a ses fonctions, l'attention et la perception, et les exerce volontairement, en les dirigeant tantôt sur les phénomènes sensibles, tantôt sur les lois ou les principes. La vie physique elle-même a ses intermittences ou sa périodicité, car la vie de relation est suspendue pendant le sommeil et les sens ne reçoivent plus d'excitations du dehors, ou du moins ces excitations ne sont plus perçues.

En considérant ces divers ordres de faits, on voit immédiatement qu'il y a lieu d'interpréter avec soin le principe de la concomitance, pour éviter qu'on en abuse. S'il existe toujours à chaque instant dans la vie humaine deux états, l'un spirituel, l'autre physique, ces états ne sont pas toujours l'un sensible, l'autre conscient, en correspondance exacte l'un avec l'autre, ou déterminés l'un par l'autre. Car l'âme n'est pas tout le moi ni même tout l'esprit, mais seulement la face sensible de l'esprit uni à un corps vivant. Sinon, toute liberté disparaîtrait, l'activité de l'esprit serait réglée d'instant en instant par l'activité du corps ou réciproquement, comme dans le déterminisme, tandis que chaque substance a sa nature propre et ses propres lois. La vie rationnelle n'est pas influencée par les sensations, ni la vie végétative par la conscience. Nous ne pouvons pas porter simultanément notre attention sur un phénomène et sur l'Être infini, à cause de notre limitation, et pendant que nous sommes absorbés par une étude mathématique, nous laissons passer inaperçues les impressions multiples reçues par nos sens. Pour observer ce qui se passe en nous, nous devons détourner notre pensée de ce qui se passe au dehors, de sorte que notre état de conscience, tout en étant accompagné d'un état corporel, n'aura pas de correspondant dans le monde de la sensation. Si nous étions à la merci de nos organes, la conscience de soi et toute recherche scientifique seraient impossibles.

Nous ne pouvons donc souscrire à la proposition suivante, qui est mise sous le couvert de la psychophysique : Tout phénomène psychique a un concomitant physique *déterminé ;* en d'autres termes, notre vie psychique ou mentale est accompagnée d'une série *parallèle* de modifications dans notre organisme corporel et particulièrement dans notre système nerveux, de sorte que chaque terme de la série psychique a pour *pendant* un terme *défini* de la série physiologique ; à chaque état de conscience *correspond* un état moléculaire spécial de notre cerveau. C'est ainsi seulement, dit l'auteur, qu'on peut soumettre les phénomènes de conscience à l'expérimentation, à la

mensuration, au calcul, et faire de la psychologie une science, par l'intermédiaire des phénomènes corporels correspondants [1].

Voilà l'usage immodéré de la psychophysique. De ce que l'esprit et le corps se développent ensemble et vivent ensemble, l'auteur conclut qu'ils ne peuvent pas faire un pas l'un sans l'autre et que leurs actes ou leurs états sont toujours strictement parallèles et correspondants. Je ne vois pas en quoi cette théorie soit supérieure à l'hypothèse de l'harmonie préétablie de Leibnitz; même dualisme et même déterminisme des deux côtés. Si la vie physique est soumise aux forces et aux lois fatales de la Nature et si l'esprit doit sans cesse s'accommoder aux états de la matière, comment l'homme serait-il libre? Non, la liberté est une illusion. M. Flournoy en convient franchement. Sa théorie est donc contraire aux faits. Pourquoi? Parce que la psychophysique est mal comprise; elle n'est pas ici un produit de l'observation, ni un résultat de la conception organique de l'homme, une conséquence naturelle de l'union intime de l'esprit et du corps, mais une application du mécanisme à l'anthropologie. L'auteur ne connaît pas le spiritualisme nouveau. Il ne veut pas d'union, pas de commerce, pas de connexion entre l'âme et le corps, et cependant qu'y a-t-il de plus réel et de plus certain que l'unité de l'homme, que l'action du physique sur le moral et du moral sur le physique? Il voit la possibilité d'une vie rationnelle, détachée du fonctionnement des centres nerveux, mais il lui faut absolument un concomitant physique qui enchaîne la pensée en dépit des faits. Il s'insurge à plaisir contre les spéculations métaphysiques, mais il accepte sans résistance les préjugés positivistes. Il se figure qu'il n'y a pas d'autres sciences que les sciences physiques et naturelles, où tout se calcule, se pèse et se mesure au mètre, que l'idéal de la psychologie est la physiologie, et l'idéal de la physiologie la mécanique, et ne se demande pas ce qu'est la science, quelles sont ses conditions,

[1] Th. Flournoy, *Métaphysique et psychologie,* chap. Ier. Genève, 1890.

et pourquoi ces conditions ne seraient pas réalisables dans l'histoire et dans les sciences morales et politiques, dans lesquelles intervient la liberté humaine. Est-ce qu'un fait cesse d'être un fait parce qu'il est libre? Où donc est le véritable esprit scientifique, chez ceux qui condamnent les faits contraires à leurs théories, ou chez ceux qui les acceptent et y conforment leurs théories?

Oui, il y a en règle générale correspondance et parallélisme entre la vie physique et la vie spirituelle, puisque les deux substances sont intimement unies entre elles et se complètent mutuellement. Le développement de l'esprit accompagne le développement du corps, comme le constate la comparaison entre les âges et les degrés de culture. La sensibilité prédomine dans l'enfance, l'entendement dans la jeunesse, la raison dans l'âge mûr. Mais l'observation signale aussi de nombreuses anomalies dont il faut tenir compte et qui limitent le principe du parallélisme. Ces anomalies s'expliquent sans peine quand on admet que l'esprit est libre et que le corps ne l'est pas, mais elles sont incompréhensibles si l'on fait abstraction de la liberté humaine. Chez les esprits précoces le développement de l'intelligence précède le développement du corps, chez les esprits tardifs, c'est le contraire; chez les esprits verts, la pensée survit aux organes, chez les esprits usés, c'est le contraire. Les sauvages et les barbares nous offrent l'exemple intéressant de populations entières qui s'arrêtent au premier degré de culture au point de vue moral, et qui traversent néanmoins en pleine vigueur toutes les phases de la vie physique. Les mêmes anomalies se présentent assez fréquemment dans les états périodiques de la veille et du sommeil, dans les états pathologiques de la maladie et de la santé, dans les forces physiques et morales, dans les caractères et dans les tempéraments. Faut-il encore une fois renoncer à ces faits, parce qu'ils gênent l'hypothèse du parallélisme absolu?

M. Delbœuf est bien plus circonspect dans ses ingénieux travaux sur la psychophysique. Il distingue avec soin entre état sensible, impression, sensation, perception et sentiment.

Il sait que la sensation est individuelle, incommunicable, et ne peut être appréciée que par celui qui l'éprouve. Il reconnaît qu'elle est le produit de deux facteurs, l'un interne, l'autre externe, qui tous deux sont variables. Il constate qu'à toute excitation ne correspond pas toujours une sensation, que le degré de sensibilité dépend, en dernière analyse, de l'organisation de l'individu sensible et qu'il existe plusieurs causes physiques en nous et hors de nous, pour lesquelles un changement d'état sensible peut ne pas être senti. A ces causes physiques nous ajouterons une cause psychique résultant des fluctuations de la conscience ou de la situation et des préoccupations de l'esprit. M. Delbœuf estime néanmoins que les sensations sont susceptibles de *mesure*, pourvu qu'on tienne compte de la sensibilité particulière que possède chaque organisme individuel. Il propose de prendre pour unité l'excitation minimum, qui provoque une modification sentie, et pose comme principe que la sensibilité est inversement proportionnelle à ce minimum. Cette formule paraît correcte, mais il est clair que l'évaluation qu'elle donne est purement subjective et relative, bien différente par conséquent des mesures uniformes qui s'appliquent à la matière inerte.

N'en est-il pas de même des *lois* des sensations? M. Delbœuf, dans sa *Théorie de la sensibilité,* énumère trois lois qui concernent la dégradation, l'intensité et la tension de la sensation. La première a pour énoncé : la sensation, du moment où elle apparaît, va en s'affaiblissant et tend à s'annuler. Elle est assimilée à la loi de refroidissement de Newton, d'après laquelle la vitesse du refroidissement est proportionnelle à la différence de température entre le corps et son milieu. Cette loi est assez naturelle, puisque la sensation est limitée et qu'elle doit prendre fin. Cependant on peut se demander si l'auteur ne confond pas ici la sensation, qui est interne, avec l'impression, qui est externe, et s'il tient compte de ce qu'il y a de fortuit et parfois d'imaginaire dans nos sensations, par exemple dans les hallucinations. Supposons qu'il s'agisse uniquement des sensations ou des impressions normales. Mais alors tout dépend

de l'état sensible initial, qui varie d'une personne à une autre. Peut-on évaluer cet état sensible, comme on évalue la température d'un corps? Il n'y a pas de mesure objective pour les sensations, et, en conséquence, il n'existe qu'une analogie lointaine entre la dégradation des phénomènes sensibles et la loi de refroidissement.

La seconde loi établit que les sensations croissent en intensité dans une proportion arithmétique lorsque les causes extérieures qui les provoquent croissent suivant une progression géométrique, ou que la sensation est égale au logarithme de l'excitation. C'est la fameuse loi de Weber, critiquée par M. Wundt et deux fois remaniée par M. Delbœuf [1]. La formule est élégante et paraît avoir la rigueur mathématique des lois de la Nature. L'auteur l'assimile à la loi de la compression des gaz. Mais pour obtenir ce résultat, il faut admettre de nouveau que la sensation est proportionnelle à l'impression, ce qui n'est pas toujours le cas, et il faut entendre par excitation la différence qui existe entre l'état sensible de l'individu et la force extérieure agissant sur les sens, selon le degré de sensibilité des organes, au moment précis où ils sont affectés. On le voit, ici encore on doit, pour appliquer la loi, prendre en considération le degré de sensibilité qui est propre à chaque individu et que lui seul peut apprécier, tandis que l'application des lois de la Nature est toujours facile à vérifier par voie d'observation externe et d'expérimentation.

La troisième loi peut se formuler ainsi : La faculté d'accommodation ou la flexibilité de l'organisme s'exerce entre deux limites extrêmes qui ne peuvent être dépassées sans que les forces organiques soient détruites. Cette loi est considérée comme analogue, si pas semblable, à celle qui doit régir les forces moléculaires en tant que soumises à des actions qui tendent à les détruire. L'organisme est assimilé à un corps élastique. Toutes ces comparaisons sont pleines d'intérêt, mais

[1] Wundt, *Éléments de psychologie physiologique*, 2e sect., chap. VIII. Traduction Rouvier. Paris, 1886.

elles reposent sur une double hypothèse : Peut-on introduire les lois de la matière inerte dans l'activité d'un être vivant? Peut-on réduire toutes les forces de la Nature au mouvement? L'auteur sait bien que les limites de la sensibilité sont aussi variables que les dispositions individuelles, tandis que les forces moléculaires ont la même valeur pour tous les corps. La formule de la loi est certainement exacte et peut être approuvée *a priori*, mais l'assimilation complète est impossible, à moins d'effacer la vie et de proclamer l'inertie universelle. La vie est une activité individuelle et consciente. Il faut donc toujours avoir égard à l'individualité, à l'idiosyncrasie des êtres organisés dans la psychologie et même dans la physiologie.

Il est prudent, en conséquence, de ne pas se faire trop d'illusions au sujet de la mesure et des lois des sensations. Les *mathématiques* ne peuvent s'adapter sûrement à la théorie de la sensibilité que sous la condition de considérer les sensations comme des phénomènes externes, physiques, involontaires, désignant simplement les impressions organiques transmises au centre nerveux, abstraction faite de l'attention qu'on y prête et du sentiment qu'on en éprouve. « Une mensuration des sensations, indépendante de notre appréciation, dit M. Wundt, est à jamais impossible. » Sans doute, les sensations contiennent un élément quantitatif, puisqu'elles sont plus ou moins intenses, plus ou moins rapides, plus ou moins durables, mais cet élément n'est pas équivalent pour tous les individus et ne peut être senti, perçu et jugé que par ceux qui le ressentent. Quant aux phénomènes purement psychiques, dépendant de nos facultés et de leurs fonctions, tels que l'attention, la perception, l'affection, non seulement ils sont individuels, mais ils sont volontaires et *libres*, et comme tels ils ne peuvent être ni prévus ni calculés : ils relèvent des lois de la raison, dont l'exécution incombe à la volonté. Ces phénomènes accompagnent souvent les sensations, mais n'y correspondent pas toujours, M. Delbœuf le reconnaît. Il faut hautement louer le savant professeur de Liège de la réserve qu'il s'impose à ce sujet. Les lois de la sensation comme il les comprend ne

portent aucune atteinte à la vie rationnelle, tandis qu'un grand nombre d'auteurs contemporains y sacrifient sans ménagement l'activité et les intérêts supérieurs de l'esprit [1].

On abuse du mot *loi* dans le camp des positivistes. On oublie qu'une loi est l'expression de ce qui est permanent et nécessaire dans une série de phénomènes variables. En ce sens, toute activité est soumise à des lois, dans le monde des esprits comme dans le monde des corps, pourvu qu'on distingue entre la nécessité morale et la nécessité physique, qui sont l'une et l'autre fondées dans la nature des choses, dans l'essence de l'esprit ou de la matière. Il y a des lois pour la pensée, pour le sentiment et pour la volonté (la loi morale), comme il y a des lois pour le mouvement et pour les phénomènes physiques, chimiques ou biologiques. D'une part, il s'agit de ce qu'il *faut* faire ou des *devoirs* qui s'imposent à la conscience ; de l'autre, de ce qui arrive inévitablement en vertu de l'inertie de la matière. Le *déterminisme* indique la nécessité physique; la voix impérative de la conscience, la nécessité morale. Le déterminisme n'est donc pas opposé contradictoirement à la loi, mais seulement aux lois de l'ordre moral. Le devoir est à la fois nécessaire en lui-même et libre dans son exécution. De là deux sources d'erreur au sujet des lois. Les uns confondent la nécessité physique avec la nécessité morale et prétendent que tout est fatalement déterminé dans la vie, même les actes de la volonté : ils nient le libre arbitre. Les autres se contentent d'une régularité approximative et font des lois avec des moyennes et des majorités. Ils instituent des expériences sur les sensations et les perceptions, ils notent les appréciations des assistants, quelque diverses qu'elles soient, ils prennent la moyenne des opinions émises et décorent cette moyenne du nom de loi. Ils donnent ainsi une apparence scientifique à leurs travaux, grâce aux nombres, mais c'est une pure apparence. Qu'on procède de la sorte dans les

[1] Delboeuf, *Théorie générale de la sensibilité,* Introduction et première partie, chap. Ier. Bruxelles, 1876.

assemblées législatives, pour faire tant bien que mal des lois positives qui régissent provisoirement un état social déterminé, rien de mieux : il faut bien que dans le conflit des volontés individuelles il y ait une autorité publique à laquelle on soit tenu d'obéir. Mais est-il permis d'appliquer la même méthode à la création, aux œuvres divines, dont les lois expriment les rapports que les êtres ont ou doivent avoir entre eux? Ici toute exception annule la loi. Est-ce que les lois de la gravitation ou de la lumière, les lois de la logique ou de la morale permettent une dérogation? La vérité est-elle une question de nombre et le devoir une convention sociale?

b. LA PSYCHOLOGIE DITE EXPÉRIMENTALE.

La *méthode* est la voie que la pensée doit suivre pour arriver à la vérité et à la certitude. C'est la première question à élucider quand on s'occupe de la construction de la science. Cependant la question est encore aujourd'hui mêlée d'erreurs et d'équivoques, faute d'études philosophiques. Résumons brièvement les principes [1].

Nous avons deux manières de connaître les choses : nous pouvons d'abord les considérer directement en elles-mêmes, telles qu'elles sont ou du moins telles qu'elles nous apparaissent, abstraction faite de leur cause ou de leur raison d'être; nous pouvons ensuite les déduire ou les tirer de leur cause, dès que nous possédons leur raison d'être. Les premières connaissances sont *intuitives*, les secondes sont déductives ou *discursives*. Locke les appelait connaissances de simple vue et connaissances de raisonnement.

De là les deux procédés de la méthode, l'*analyse* et la *synthèse*, qui doivent rendre nos connaissances vraies et

[1] *Introduction à la Philosophie,* chap. Ier. — *Logique, la science de la connaissance,* t. Ier, liv. II; t. II, liv. III; 1865.

certaines ou transformer nos opinions en convictions scientifiques. L'analyse est une méthode intuitive, la synthèse, une méthode déductive. Dans l'analyse on regarde, on examine, on constate en fait les propriétés et les parties d'un objet, quelle que puisse être leur cause, et l'on prépare ainsi la solution de la question de cause. Dans la synthèse, on raisonne, on discute, on tire d'un principe ou d'une proposition générale toutes les conséquences qui y sont implicitement contenues et qui *doivent* être admises, si le principe d'où l'on part est exact.

Ces deux procédés peuvent être employés isolément, car ils sont indépendants l'un de l'autre, mais ils ne donnent alors que des connaissances incomplètes et peut-être erronées. En considérant les choses uniquement en elles-mêmes, sans pénétrer jusqu'à leur raison d'être, on s'expose à prendre l'apparence pour la réalité. Telle est la grave erreur commise par les astronomes anciens, lorsqu'on ne connaissait le mouvement des astres que d'une manière intuitive. Jusqu'à Copernic le mouvement apparent a été regardé comme le mouvement réel. Il a fallu remonter jusqu'aux principes de la mécanique pour redresser l'illusion de la vue. Par contre, en considérant les choses seulement dans leur cause ou leur fondement présumé, sans même les voir, sans constater leur existence réelle, on s'expose à prendre une vaine hypothèse pour la vérité et à n'aboutir en conséquence qu'à des conclusions illusoires. Telle est l'erreur capitale commise dans la plupart des doctrines théologiques et métaphysiques, lorsqu'on veut déduire la constitution du monde et des êtres finis du principe infini et absolu de toutes choses, sans avoir préalablement élucidé par un long travail analytique la notion et les attributs de ce principe. On commence alors par la fin et l'on construit un système où les êtres finis ne sont plus que des phénomènes sans consistance et sans durée (panthéisme), ou des instruments éphémères d'une volonté capricieuse et arbitraire (théologie vulgaire), ou des produits malheureux d'une puissance aveugle et inconsciente (pessimisme). Kant dans sa critique a fait justice de ces aberrations, mais il n'a pas vu qu'elles n'étaient que la

conséquence d'un vice de méthode, et il a cru que le mal était sans remède. De là le discrédit de la métaphysique.

Mais les deux méthodes peuvent aussi être combinées l'une avec l'autre, et alors elles se soutiennent et se complètent naturellement, elles nous donnent des connaissances scientifiques. Si nous connaissons un objet en lui-même, tel qu'il nous apparaît clairement, et si nous pouvons nous assurer qu'il doit être, en vertu de sa cause, tel qu'il est pour nous, nous n'avons plus aucun motif de doute, nous avons tous nos apaisements, nous possédons enfin la certitude. La certitude repose donc en définitive sur la concordance de deux procédés méthodiques, qui sont distincts et indépendants. C'est ainsi que la géométrie nous donne la certitude en ajoutant l'intuition de la figure à la déduction du théorème ; la chimie, en faisant l'analyse et la synthèse des corps ; l'astronomie, en démontrant par le calcul qu'une planète de telle dimension doit exister dans telle région du ciel et en vérifiant la déduction par l'observation au moyen du télescope (découverte de Neptune).

La combinaison de l'analyse et de la synthèse constitue la méthode constructive. Le plus grand service qu'on puisse rendre à la science et à la philosophie, c'est d'appliquer régulièrement cette méthode à l'ensemble de nos connaissances. Le relèvement de la métaphysique dépend de là. Ce mérite et cet honneur appartiennent à Krause.

La science tout entière à ce point de vue se compose de deux parties, d'une partie analytique et d'une partie synthétique. La première est ascendante et s'élève du point de départ au principe de la science, c'est-à-dire du moi à l'Être ; la seconde est descendante et ramène la pensée depuis le principe infini et absolu de toutes choses jusqu'au moi individuel. L'une est une exposition du monde, vu de bas, du côté du sujet de la connaissance, avec les chances ordinaires d'erreur et sauf vérification ultérieure ; l'autre est une exposition de l'universalité des êtres, vue de haut, à la lumière du principe, une conception du monde tel qu'il doit être en vertu de sa cause. Puisque la méthode est la voie qui conduit à la vérité, cette voie peut être

parcourue en deux sens : l'analyse est l'*aller*, la synthèse est le *retour*. Une seule méthode, deux procédés. Dans cette double marche, les choses qui sont au bord de la route, les individus et les divers genres de la réalité, les esprits, les corps, les hommes, se présentent sous un double aspect. On les connaît sous une face en allant, sous une autre face en revenant. Sont-ce bien les mêmes êtres? Il faut comparer la connaissance analytique avec la connaissance synthétique des objets, et si les résultats sont les mêmes, le but est atteint, nous pouvons affirmer que nous connaissons exactement la nature des choses.

La philosophie ressemble donc à la géométrie. La méthode est identique. La différence consiste uniquement dans la simplicité ou la complexité des objets. Il est aisé d'appliquer la déduction à l'intuition, quand il s'agit de figures que nous construisons nous-mêmes au moyen des dimensions de l'espace. Le problème est plus difficile quand il s'agit des œuvres de Dieu. Ici l'observation doit jouer un grand rôle et être conduite avec soin, afin de nous permettre de pénétrer jusqu'au fond des choses.

La partie analytique de la science embrasse toutes les notions que nous acquérons d'une manière intuitive, avant de connaître le principe. C'est la préparation de la synthèse générale. Cette partie est très étendue et doit être dégagée de toute opinion préconçue et développée avec rigueur, pour rectifier nos jugements et faire cesser les doutes qui s'élèvent aujourd'hui dans un grand nombre d'esprits au sujet des questions de principes. L'intuition n'est pas aussi restreinte qu'on le croit dans l'école sensualiste et positiviste. La psychologie enseigne que nous avons deux facultés *réceptives*, qui nous apportent les objets de nos connaissances, la sensibilité et la raison. L'une nous donne des *sensations*, qui viennent des objets extérieurs, l'autre des *idées*, qui viennent des objets supra-sensibles. Nous trouvons en nous, dès que nous y faisons attention, les idées du bien, du beau, du vrai, les idées de l'être, de l'unité, de la cause, les idées de l'infini, de l'absolu, de l'éternel, de la perfection, qui ne sont ni un produit de nos sens, ni une création de notre

pensée, qui attestent nos rapports avec l'Être, avec le divin, comme nos sensations révèlent nos rapports avec les œuvres de la Nature. Nous connaissons les idées et les sensations d'une manière intuitive. Nous avons donc deux sortes d'intuitions, quoi qu'en dise Kant, des *intuitions sensibles* et des *intuitions rationnelles,* des images et des idées. La raison est à l'esprit, d'après Aristote, comme la vue est au corps. Comment connaissons-nous les axiomes de la géométrie, les principes logiques de l'identité, de la contradiction, de la raison suffisante, les catégories de l'être et de l'essence ? Nous n'avons pas besoin de les démontrer, ils sont évidents en eux-mêmes, ils sautent aux yeux, disons-nous : nous les connaissons donc d'une manière intuitive, non par les sens, mais par la raison.

Voyons maintenant les diverses parties de l'analyse ou de la méthode intuitive.

La première partie est l'*observation*. L'observation est exactement l'intuition de la réalité dans les limites de nos sens externes et du sens intime ou de la conscience. L'observation a pour objet les faits ou les phénomènes. Mais n'oublions pas qu'il y a deux sortes de faits : les *faits internes,* les phénomènes de la conscience, qui sont volontaires et ne peuvent être constatés que par nous, et les *faits externes,* les phénomènes de la Nature, qui sont soumis aux lois fatales de la matière et peuvent êtres constatés par d'autres, par tous ceux qui sont à distance. L'observation interne est proprement la méthode de la psychologie; l'observation externe, la méthode des sciences physiques et naturelles.

L'observation a donc sa place et sa mission dans la science. Elle fournit la connaissance des faits, et les faits sont la matière de l'histoire, et l'histoire est une partie de la science. Mais l'observation a aussi ses limites. Elle ne porte que sur une partie de l'espace et du temps, elle réserve l'avenir, elle n'atteint pas l'infini ni l'absolu. Dieu n'est pas un objet d'observation. Il ne faut donc pas laisser répéter que l'observation est toute la méthode et toute la science. La science n'a pas de limites.

A l'observation interne succède la *dialectique;* à l'observation

externe, la méthode de *généralisation*. La généralisation s'élève de la partie au tout et nous procure les notions abstraites d'espèce et de genre. Elle a deux formes, l'*induction* et l'*analogie*. La première s'appuie sur l'extension des espèces et aboutit à une définition du genre, par l'analyse des propriétés qui sont communes à toutes les espèces connues. La seconde s'appuie sur la compréhension et aboutit à une division plus complète du genre, en y faisant rentrer une espèce nouvelle. Toutes deux dépassent l'observation actuelle, mais restent dans les limites d'une observation possible. Leurs conclusions vont au delà des prémisses et ne doivent être admises qu'à titre provisoire, sous réserve de vérification ultérieure.

La *dialectique*, inaugurée par Platon, développée par Hegel, doit être restaurée dans la psychologie, dans la logique et dans la métaphysique. Elle a pour base la théorie de la raison intuitive. Elle consiste dans la discussion des éléments rationnels de la pensée, des idées de l'être et du non-être, de la substance et de la propriété, de l'un et du multiple, de la cause et de l'effet, de l'infini et de la limitation, du bien et du mal, du vrai et du faux, etc., que possèdent tous les êtres raisonnables, même ceux qui les nient, sous prétexte de sensualisme ou d'agnosticisme, parce qu'ils ne peuvent les contester qu'en se mettant en contradiction avec eux-mêmes, en montrant qu'ils distinguent et qu'ils connaissent ce qu'ils prétendent ignorer [1]. Ces idées sont universelles et nécessaires, elles sont le fond de la pensée humaine et les lois de la connaissance. Il serait impossible de discuter et de déterminer un objet quelconque, fût-ce un phénomène, sans affirmer les idées de l'être, de la substance, de l'unité, de la causalité ; impossible d'apprendre à parler sans en faire l'application. Et cependant ces idées franchissent les limites de l'observation et s'expriment sous forme de jugements universels et apodictiques : toute chose, par exemple, a une essence, tout objet est un, tout ce qui est déterminé

[1] *L'Agnosticisme contemporain dans ses rapports avec la science et avec la religion*. Discours académique. Bruxelles, 1887.

a une raison déterminante, tout ce qui est limité a un intérieur et un extérieur, il est à la fois positif et affecté de négation. Ces axiomes sont aussi certains, aussi évidents que ceux de la géométrie. Ils ne résultent nullement de l'observation, ils en sont, au contraire, la règle et la condition. Nous avons donc des connaissances supra-sensibles, indépendantes de l'observation, et ces connaissances sont aussi légitimes que celles que nous obtenons au moyen de nos sens. Kant ne les a mises en suspicion que parce qu'il a méconnu la raison et qu'il l'a confondue avec l'entendement. En voulez-vous la preuve? Examinez la nature et la portée de nos connaissances mathématiques. Les mathématiques dans toute leur étendue sont une pure dialectique, la dialectique de l'idée de quantité, considérée en elle-même et dans ses applications à l'espace, au temps et au mouvement. Tous les théorèmes sont des jugements universels et apodictiques, valables partout et toujours, et ne diffèrent des axiomes que par leur caractère démonstratif. Est-il question d'observation quand on discute les points, les lignes, les surfaces, les quantités négatives et les infiniment petits? Laissons donc à Auguste Comte la malheureuse prétention de faire des mathématiques une science d'observation. Les mathématiques sont une science philosophique, et leur valeur incontestée garantit la valeur de la dialectique en philosophie, quand on se conforme strictement aux lois de la méthode.

Tels sont les divers procédés par lesquels la pensée marche à la conquête de la vérité et s'élève graduellement du point de départ au principe de la science. On observe le moi et le non-moi, on généralise, on reconnaît les genres multiples de la réalité, les divers ordres de choses qui composent le monde ou l'univers, on discute mûrement les éléments rationnels de l'intelligence, les idées de l'être, de l'essence, de l'unité, de l'infini ou de l'entièreté, de l'absolu ou du soi, de la cause, de la substance; on reconnaît enfin, dans la pleine lumière de la certitude, que toutes nos conceptions sont fondées dans une conception fondamentale, celle de l'Être un, infini, absolu, qu'on appelle Dieu, et qu'ainsi l'existence des êtres

et du monde ne peut s'expliquer scientifiquement que par l'existence de l'Être de toute réalité. L'analyse débute et finit par une intuition, l'intuition *moi*, l'intuition *Être*. Chacun comprend la différence entre l'Être et un être. Un être est nécessairement une chose déterminée, limitée, relative; l'Être est nécessairement l'un, le tout, le soi. C'est l'Être qui est le principe et la cause de tout être. Alors commence le procédé synthétique qui doit contrôler nos connaissances analytiques et qui en démontre la légitimité, lorsque la déduction logique est pleinement en harmonie avec l'intuition de l'univers et de tous les genres d'êtres qu'il renferme. Il n'y a qu'une chose qu'on ne démontre pas, c'est l'Être, parce que l'Être est lui-même le principe premier et dernier de tout ce qui est. Mais la certitude est indépendante de la démonstration, témoin l'évidence des axiomes. Il suffit de montrer que la notion de l'Être est *la seule* qui puisse satisfaire la raison à la recherche de la cause de toutes choses, pour éviter qu'on ne nous accuse de recourir à l'hypothèse. C'est à quoi doivent servir l'observation, l'induction et la dialectique, qui préparent la conception nette et précise de l'Être.

Nous n'avons pas mentionné l'*expérience* et l'*expérimentation* parmi les procédés analytiques. C'est vrai, mais ce n'est pas un oubli. L'expérience désigne la même chose que l'observation et s'emploie ordinairement pour l'observation externe. Tout ce que nous savons par expérience (*experientia docet*) est le résultat de nos observations personnelles. Chacun doit apprendre à bien vivre, à remplir ses devoirs, à accomplir sa destinée par son activité spontanée, volontaire et libre, et peut profiter pour son instruction de tous les événements heureux ou malheureux qui surviennent en lui et dans la vie de ses semblables. C'est une des principales différences qui existent entre les êtres doués d'instinct et les êtres raisonnables. L'homme est un observateur, il est organisé pour la science et ne peut l'acquérir que par ses propres efforts. Non seulement il observe ce qui se passe en lui et au dehors, mais il expérimente. L'expérimentation est plus que l'observation. Elle ne se contente pas des

faits qui nous sont offerts par la Nature, elle crée des faits nouveaux, elle les combine et les modifie, elle change les circonstances, afin de savoir exactement où est la cause. C'est le plus puissant instrument d'analyse pour la recherche des causes dans les sciences physiques. Stuart Mill, dans sa Logique, en a signalé les règles sous le titre de *canon de l'induction*. Claude Bernard a nettement établi la distinction entre les sciences d'observation, comme l'astronomie, l'anatomie et l'histoire naturelle, et les sciences expérimentales, comme la physique, la chimie et la physiologie. Celles-ci sont créatrices et explicatives; celles-là, descriptives et contemplatives. Les unes se renferment dans le spectacle de la Nature; les autres exigent des cabinets et des laboratoires.

L'observation et l'expérimentation font toutes deux partie de la *méthode expérimentale*. Cette méthode est évidemment légitime, pourvu qu'on l'applique convenablement; mais il y a loin de là à prétendre, comme le font les partisans de l'école expérimentale contemporaine, qu'elle seule est féconde et qu'elle seule engendre la science. L'exemple des mathématiques suffit pour renverser cette assertion.

L'expérimentation ne sort pas du domaine de la sensibilité. Elle est le complément de l'observation, mais y ajoute, souvent à l'insu des savants, des éléments que la sensibilité ne donne pas. Elle présuppose les notions de loi, de cause, de condition, elle les discute et doit y adapter les phénomènes qu'elle annonce ou qu'elle attend, elle est déjà un commencement de dialectique et sert d'instrument pour les démonstrations expérimentales. Le fondement de toute expérimentation est la constance, la régularité, l'universalité des lois et des causes. Qui songerait à faire des expériences s'il n'était pas convaincu *a priori* que les mêmes causes amènent partout et toujours les mêmes phénomènes, ou qu'il existe, selon la formule de Hume, une connexion nécessaire entre l'effet et la cause? Cet ordre immuable est-il une vérité ? Oui, dans le monde de la matière et de l'inertie, puisque nous savons que tout est lié, enchaîné et continu dans la Nature; non, dans le monde moral, puisque

l'esprit est libre. La seule chose qui soit rigoureusement inflexible dans ce dernier domaine, c'est qu'un acte libre provient d'une cause libre et entraîne la responsabilité de l'agent. Mais la qualité de l'acte, le moment de sa production, l'intention qui le dicte ne sont pas donnés avec la cause. Il est de la nature d'une cause libre et limitée de réaliser à son gré tel ou tel acte, bon ou mauvais, à tel ou tel instant, pour atteindre telle ou telle fin, sans que rien fasse prévoir avec une certitude apodictique quel sera l'acte. La prévision et le calcul sont inapplicables aux caprices de la volonté. Kant l'avait déjà reconnu. Si l'induction est valable pour l'étude des faits externes, c'est que chaque phénomène dans l'espace révèle et proclame sa loi ; mais comment ferait-elle découvrir la loi des volontés libres, lorsque les faits internes sont tantôt conformes et tantôt contraires à leur loi ? Aristote et Machiavel ont essayé de l'introduire dans la philosophie morale, et n'ont réussi qu'à justifier la servitude et la déloyauté.

L'emploi de l'expérimentation implique donc la détermination mathématique, le calcul et la prévision des faits, c'est-à-dire le *déterminisme*. Tous les auteurs modernes qui préconisent la méthode expérimentale comme le seul instrument scientifique, sont d'accord sur ce point. Mais ils ne s'entendent pas complètement sur les conséquences de cette doctrine dans ses rapports avec la liberté humaine, parce que les uns voient dans le déterminisme une connexion nécessaire entre les phénomènes et leurs conditions, les autres une connexion nécessaire entre les phénomènes et leurs causes, ou les deux à la fois. La plupart ne distinguent pas entre cause et condition, mais il est certain que le déterminisme n'est une conception fataliste que s'il assimile la causalité de l'esprit à la causalité de la matière. Se borner à dire que l'activité spirituelle est soumise sur la terre à des conditions physiques, chimiques et surtout physiologiques, en vertu de l'union de l'âme et du corps, n'est pas porter atteinte à la liberté de l'esprit, puisque l'esprit ne peut vivre et agir ici-bas qu'uni à la matière. L'observation ne porte que sur la vie présente.

« Ce que nous appelons le *déterminisme* d'un phénomène, dit Claude Bernard, n'est rien autre chose que la cause déterminante ou la cause prochaine, c'est-à-dire la circonstance qui détermine l'apparition du phénomène et constitue sa condition ou l'une de ses conditions d'existence. Le déterminisme a une signification tout à fait différente de celle du mot *fatalisme*. Le fatalisme suppose la manifestation nécessaire d'un phénomène indépendamment de ses conditions, tandis que le déterminisme n'est que la condition nécessaire d'un phénomène dont la manifestation n'est pas forcée. Le fatalisme est donc antiscientifique à l'égal de l'indéterminisme. » Plus loin, l'auteur s'élève avec véhémence contre Bichat, qui soutenait que la science des corps vivants échappe au calcul et à la prévision. Il s'agissait du moral. « Non, répond-il, toute science digne de ce nom est celle qui, connaissant les lois précises des phénomènes, les prédit sûrement et les maîtrise quand ils sont à sa portée. Tout ce qui reste en dehors de ce caractère n'est qu'empirisme ou ignorance, car il ne saurait y avoir des demi-sciences, ni des sciences conjecturales..... Les causes premières nous échappent partout; nous ne pouvons atteindre que les causes immédiates. Or, les causes immédiates, qui ne sont que les conditions mêmes des phénomènes, sont susceptibles d'un déterminisme aussi rigoureux dans les sciences des corps vivants que dans les sciences des corps bruts [1]. »

Ainsi, déterminisme partout, en psychologie comme en physiologie. Claude Bernard voudrait respecter la liberté, mais elle doit se mouvoir dans un cercle d'actions qui sont absolument déterminées par leurs conditions physiologiques. « La physiologie doit éclairer le mécanisme de la psychologie. » Est-ce qu'une machine est donc libre? L'auteur n'y voit pas d'inconvénient, puisqu'il entend par fatalisme une manifestation de phénomènes indépendants de leurs conditions. A ce compte, la plante et l'animal sont aussi libres que l'homme.

[1] Claude Bernard, *La science expérimentale*, I, II, III. Paris, 2e éd., 1878.

Ces incohérences attestent l'insuffisance des connaissances psychologiques.

M. Th. Ribot est le représentant le plus illustre de cette école expérimentale en France. Tout état *psychique* déterminé, dit-il, est invariablement lié à un état *physique* ou nerveux déterminé, dont l'acte réflexe est le type le plus simple. Ce principe admis, les questions se présentent sous un aspect tout nouveau et réclament l'emploi d'une nouvelle méthode. A la formule banale des rapports de l'âme et du corps, à l'hypothèse arbitraire de deux substances agissant l'une sur l'autre, on substitue l'étude de deux phénomènes qui sont en connexion constante ou d'un phénomène à double face. Par suite, le domaine de la psychologie se spécifie : elle a pour objets les *phénomènes nerveux* accompagnés de *conscience*, tandis que la physiologie a pour objet le processus nerveux à simple face. L'indécision ne peut exister que pour les cas où la conscience disparaît. Nous n'avons plus affaire à l'âme et à ses facultés, mais à des événements internes qui, comme les sensations et les images, traduisent les événements physiques, ou qui se traduisent en événements physiques, comme les idées, les mouvements, les volitions et les désirs. Un grand résultat est ainsi obtenu : l'état de conscience cesse d'être une abstraction flottant dans le vide. Il se fixe. *Rivé* à un concomitant physique, il rentre avec lui et par lui dans les conditions du *déterminisme*, sans lequel il n'y a pas de *science*. La psychologie est rattachée aux lois de la *vie* et à son *mécanisme*. L'ancienne psychologie était une science de pure observation, et l'observation n'est pas une méthode scientifique. La psychologie nouvelle, au contraire, a recours en une certaine mesure à l'*expérimentation*. Dès que les phénomènes internes sont considérés dans leur liaison naturelle avec les phénomènes physiques, il devient possible d'agir sur eux; car le concomitant physique est dans beaucoup de cas sous la main de l'expérimentateur, qui peut mesurer son intensité, ses variations, et le soumettre à tous les procédés d'une investigation rigoureuse. Nous n'avons prise sur la conscience que d'une manière indirecte, ou du moins nous ne pouvons la

connaître scientifiquement qu'en l'étudiant dans ses concomitants. C'est grâce aux procédés de l'expérience, à la mesure et aux déterminations *numériques* que la psychologie passe aujourd'hui de la période descriptive à la période *explicative* et qu'elle devient une science *naturelle* [1].

Tout cela est clair et net : la psychologie est une branche de la physiologie et *doit* en conséquence comporter comme elle l'expérimentation, la mensuration, le calcul, le déterminisme, sous peine de ne pas être une science. Mais tout cela suppose aussi *a priori* qu'il n'existe qu'un ordre de choses dans le monde, l'ordre physique, et qu'il faut tout rapporter et sacrifier à cet ordre physique, en dépit des faits les plus certains, au mépris de la liberté humaine.

Reprenons et concluons.

Nous connaissons la méthode en général et les diverses parties de l'analyse. C'est le moment de déterminer quels sont les procédés méthodiques qui s'appliquent à la psychologie, comme partie intégrante de la doctrine organique de l'homme.

Au point de vue des principes universels et éternels, la psychologie relève de la *métaphysique*. Certaines questions qui intéressent la destinée de l'esprit ne peuvent être abordées que d'une manière *déductive*. Mais la psychologie *analytique*, comme science des problèmes de l'esprit dans les limites de la vie terrestre, est indépendante de la métaphysique, quoiqu'on accuse tous les spiritualistes d'être métaphysiciens. Pour les positivistes, la métaphysique est la science de ce qu'on ignore, la science de l'inconnaissable. Ils seraient plus modestes, s'ils se contentaient de dire : la science de ce que nous ignorons, la science de tout ce qui va au delà de l'expérience. La dialectique qui se permet de conclure des propriétés à l'essence, du réel au possible, de l'activité à la faculté, est déjà une spéculation creuse pour eux. Comme s'ils ne faisaient pas de la dialectique sans le savoir! Ce qui est vrai, c'est que la psycho-

[1] Th. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine*. Introduction. Paris, 1879.

logie, comme toutes les sciences particulières, a des rapports avec la métaphysique, et que la dialectique est précisément le procédé qui seul *prépare* la solution du problème fondamental de la science, celui de l'existence de l'Être ou de Dieu, comme principe dernier de tout ce qui est.

La psychologie analytique est dégagée de toute opinion préconçue. Sa loi est la formule de Claude Bernard : « Constate ce que tu vois, advienne que pourra. » Si elle affirme l'existence et la substantialité de l'esprit et de la matière, c'est après avoir analysé les différences qui existent entre ces deux ordres de choses, après avoir défini l'existence et la substance. Les partisans de l'école expérimentale, comme s'exprime M. Ribot, ont donc tort de regarder le spiritualisme comme une *hypothèse*.

Les *procédés* de la psychologie analytique sont l'observation interne, l'observation externe ou l'expérience et la dialectique. Ces procédés sont légitimes et conformes à la nature de l'esprit. L'expérimentation, avec le calcul et le déterminisme, convient à un certain nombre de sciences physiques, mais non à la psychologie. C'est ce qui résulte de tout ce qui précède.

L'*observation interne* est la vraie méthode psychologique et constitue l'originalité de la psychologie, comme tous les auteurs l'ont reconnu avant A. Comte. Elle est immédiate ou directe, elle est la base et la condition de toute observation, elle est la garantie de la certitude. L'esprit est l'être qui est doué de l'intimité, l'être qui se connaît lui-même, l'être qui pense et qui sait qu'il pense, et qui est sûr de sa pensée. Se connaître soi-même, c'est s'observer. Celui qui ne pourrait pas s'observer ne saurait jamais ce qu'est la pensée, et ne pourrait se demander quelle est la valeur des observations qu'il fait sur ses semblables et sur le monde extérieur. Toutes nos connaissances, même celles de l'infini, de l'absolu, de Dieu, viennent se concentrer dans la conscience et ont un même sujet, le moi. Toute la science, au point de vue subjectif, est une phénoménologie du moi, comme Kant et Fichte l'ont reconnu, avant d'être une représentation fidèle de l'Être de toute réalité

L'observation interne n'est donc pas stérile; elle est la source la plus abondante des informations de l'esprit. Les écoles de Socrate, de Descartes, de Locke, de Kant, de Reid, de Cousin ont montré sa fécondité et ne l'ont pas épuisée. Que peut-on lui reprocher? C'est une méthode *subjective*, dit Comte. Sans doute, c'est là son titre spécial et son caractère d'intuition immédiate, mais elle n'est pas sans objet, elle a pour objet le moi, l'esprit, la pensée, le sujet même de la connaissance. Tout en la décriant, Comte avoue que c'est à elle et non à la phrénologie qu'on doit la connaissance des facultés de l'esprit. Ce n'est pas une méthode *scientifique,* ajoute M. Ribot. Et pourquoi donc? Parce qu'elle ne donne pas le phénomène nerveux, le concomitant physique de la conscience, qui seul est *positif?* C'est là, encore une fois, une pure pétition de principe. Un fait est un fait, qu'il soit interne ou externe. J'ai déterminé avec soin, dès le début de mes travaux philosophiques, la notion, les conditions et la division de la science; j'y ai trouvé beaucoup de choses, la connaissance, la vérité, la certitude, le système, la méthode, le point de départ, le principe, l'histoire, la philosophie, toutes choses que je définis et dont l'école expérimentale s'abstient de parler, mais je n'ai pas découvert dans la notion de la science et de ses conditions, ni que la science doit entièrement s'enfermer dans le domaine des phénomènes physiques ou physiologiques, ni que la science implique nécessairement le déterminisme. Que les adversaires du spiritualisme essaient donc d'être d'accord avec la logique et de justifier leurs étranges paradoxes.

Mais l'observation interne est insuffisante, parce que l'intimité complète n'est pas continue dans la vie ou que l'esprit, en d'autres termes, n'est pas à tout instant en état d'observation propre. C'est pourquoi j'ai soutenu aussi, dès que j'ai abordé l'étude de la psychologie, qu'il fallait autoriser dans la science de l'âme l'emploi de l'*observation externe*. J'ai précisé les cas et les limites : il s'agit de constater des phénomènes psychiques chez nos semblables et chez les êtres inférieurs, alors que ces êtres ne peuvent pas les constater eux-mêmes par voie d'obser-

vation directe. C'était une concession que je faisais aux positivistes, qui se plaignaient de la pauvreté de la méthode subjective, inapplicable aux animaux, aux enfants, aux fous, aux dormeurs et même aux distraits. L'observation externe complète en ces circonstances l'observation interne. Voici le fondement de cet usage. Nous ne lisons pas dans la conscience d'autrui comme en nous-mêmes, nous ne sommes en communication avec nos semblables que par le langage. Nous ne pouvons pas non plus, au moyen des sens, percevoir ce qui est immatériel. Mais nous savons que nous sommes un esprit uni à un corps et que notre esprit se manifeste au dehors par des signes, des attitudes, des gestes, qui tombent sous les sens. Nous pouvons alors juger des autres par analogie avec nous-mêmes, en nous appuyant sur l'idée de cause. Pour observer les corps dans l'espace nous concluons de nos sensations à l'objet d'où elles viennent, c'est-à-dire de l'intérieur à l'extérieur. Pour observer les esprits, nous concluons du physique au moral, du signe à l'être intelligent d'où il vient, c'est-à-dire de l'extérieur à l'intérieur. C'est ainsi que nous apprenons indirectement ce que pensent et veulent nos semblables dans les états où ils n'ont pas conscience de leurs propres actes. Le langage nous en dit bien plus, quand nous conversons avec des personnes pleinement conscientes. Mais n'oublions pas que ces observations indirectes au moyen des organes sensoriels présupposent déjà la connaissance de soi-même, par conséquent l'observation directe de la conscience : qui ne se connaît pas ne peut acquérir la science ; qui n'a pas confiance en ses propres observations ne peut se convaincre de la valeur des observations qu'il dirige sur le non-moi par l'intermédiaire des sens. C'est dans le moi qu'est le commencement de la science.

L'observation interne et l'expérience ne suffisent pas encore pour faire l'analyse complète de l'esprit. Si l'on veut passer des faits aux propriétés et des propriétés à l'essence, il faut appliquer et discuter les idées de cause et de raison, de contenu et de contenant, de changement et d'immutabilité, de temps et

d'éternité, il faut recourir à la *dialectique*. La psychologie cesse ainsi d'être une science purement descriptive et devient une science explicative, sans avoir besoin de l'intervention d'un concomitant physique. Quel rapport y a-t-il entre les actes et les facultés de l'esprit? C'est le rapport du possible au réel, de la puissance à l'acte. Les phénomènes sont des propriétés en acte, et les propriétés des phénomènes en puissance [1]. Les phénomènes sont les manifestations actuelles et passagères des facultés, comme les facultés sont ensuite les manifestations de l'essence. Mais les phénomènes passent et changent sous la forme du temps, tandis que les propriétés demeurent immuables sous la forme de l'éternité. Qui connaît l'ensemble des propriétés d'un objet, esprit ou matière, connaît donc l'essence de cet objet. L'essence et les facultés de l'esprit ne sont donc pas de vaines entités, de pures abstractions, comme on le répète trop souvent : elles sont le fond permanent de l'esprit, qui seul rend les actes possibles et qui les explique.

L'esprit est à la fois faculté, activité, force, tendance, comme pensée, comme sentiment et comme volonté, dans ses rapports avec les choses sensibles et avec les choses suprasensibles, avec l'infini et le fini, avec l'absolu et le relatif, avec l'idéal et la réalité. Il est constitué en harmonie avec Dieu et avec l'ensemble des choses par la raison et par la sensibilité, et se développe librement en lui-même et dans toutes ses relations. Il est soi dans son essence éternelle et dans tous les actes de la vie. Il n'y a rien qui ressemble au mécanisme dans l'activité spirituelle. La pensée s'élève ou s'abaisse à notre gré et passe instantanément du fini à l'infini, le sentiment s'épure ou se corrompt, la volonté est chancelante ou inébranlable, mais elle est incompressible et ne peut être captivée que de son consentement. En somme, tout se cultive et se perfectionne par l'éducation, tout progresse et marche vers l'idéal, qui est

[1] Un ancien membre de l'Académie royale de Belgique, L. A. Gruyer, avait déjà nettement signalé ce rapport entre les phénomènes et les propriétés dans ses *Essais philosophiques*, 1855.

Dieu. Tels sont les premiers éléments de la science de l'esprit considéré en lui-même, et ces éléments peuvent être déterminés par la dialectique psychologique, appuyée sur les catégories de l'être et de l'essence, avec autant de clarté et de rigueur que la dialectique de la quantité dans les mathématiques, pourvu que chaque question se présente à sa place dans la conception organique du moi. Un exemple suggestif d'analyse psychologique nous est offert par un membre de l'Académie, M. Charles Loomans, dans sa *Psychologie analytique*, Bruxelles, 1880.

L'analyse psychologique embrasse l'observation et la dialectique. Faut-il maintenant joindre à ces procédés la méthode d'*expérimentation?* Non, l'expérimentation ne convient pas à la psychologie pure, mais à la physiologie et à cette branche de l'anthropologie qu'on appelle la psychophysique. La psychologie n'est pas une partie, la partie la plus élevée de la physiologie, mais une partie de la science de l'homme, partie distincte et indépendante de la physiologie. L'esprit et le corps sont les déterminations intérieures du *moi*, mais l'esprit n'est en aucune façon une détermination du corps. Entre l'esprit et le corps il n'existe pas un rapport de causalité, mais de conditionnalité, de solidarité, de corrélation. Les physiologistes devraient s'en douter, quand ils affirment que nous ne connaissons encore rien ou presque rien des fonctions cérébrales, tandis que nous savons beaucoup des facultés de l'esprit, de leurs fonctions et de leurs opérations. Les fonctions et les opérations de la pensée, l'attention, la perception et la détermination, la notion, le jugement et le raisonnement ont été analysés par les anciens, avant que l'on possédât les rudiments de la physiologie, et sont admis par les savants contemporains sans qu'ils sachent les rattacher à la composition, à la structure ou à l'activité du cerveau. Que l'on poursuive les essais de localisation et de spécification, rien de mieux, on fera avancer la science de la matière vivante, mais il est temps de comprendre qu'il est à jamais impossible de déduire la liberté et l'universalité de la pensée de la liaison continue et

fatale qui préside aux impressions et aux mouvements des centres nerveux.

L'esprit a une double vie : en lui-même il est indépendant de la matière, il possède une *vie rationnelle*, une vie morale, sociale et religieuse, qui a pour principes les idées absolues du bien, du juste, de l'Être ou de Dieu ; dans son union intime avec le corps, il se manifeste comme *âme* et possède une *vie sensible*. Les philosophes de l'école expérimentale ignorent cette distinction capitale, qui établit la ligne de démarcation entre la raison et les sens, entre l'homme et l'animal, qui éclate dans l'histoire, qui est une vérité de sens commun. Ils s'arrêtent au sensualisme, ils adoptent la théorie darwinienne de la continuité des êtres, ils se figurent que la doctrine de l'évolution empêche la détermination des choses, sans tenir compte des critiques si judicieuses de M. de Quatrefages sur le terrain de l'observation. Ils veulent que l'esprit et la matière ne soient qu'une même chose à deux degrés de développement, tandis que l'analyse constate incontestablement la diversité radicale, la dualité des substances dans l'homme et dans le monde. Ils sont encore sous l'empire des préjugés accrédités par Descartes, ils combattent l'ancien spiritualisme et ne connaissent pas le spiritualisme nouveau.

Nous avons admis dès l'origine la correspondance et le parallélisme entre l'esprit et le corps, comme conséquence de leur union intime, mais nous avons aussi limité ce principe. Chaque acte psychique a un concomitant physique, mais il ne résulte pas de là que l'un des actes soit la cause de l'autre et puisse être toujours indiqué ou déterminé par l'autre. M. Ribot a nettement exposé les concomitants physiques de l'*attention* dans un des ouvrages, mais a-t-il par là fait connaître la nature de cette fonction de la pensée, a-t-il démontré que la direction et l'intensité de l'attention sont inséparables des mouvements de la physionomie et des attitudes du corps, a-t-il pu établir que l'intelligence n'est pas plus libre qu'une machine? Certes, quand nous voulons observer une plante, il faut que nous ouvrions les yeux et que les muscles agissent ; mais n'est-ce

pas plutôt le moral qui influence le physique, que le physique qui influence le moral? Suis-je obligé d'observer la plante chaque fois que j'ouvre les yeux? Et si je pense à Dieu, dois-je ouvrir ou fermer les yeux ou puis-je faire comme je veux? Pour méditer l'infini, faut-il être debout, ou assis, ou couché? N'allons pas plus loin. La plus légère réflexion suffit pour se convaincre que la théorie des concomitants, qui sert de base à la psychologie expérimentale, peut être très intéressante pour la physiognomonie et pour les arts du dessin, mais qu'elle n'a rien de commun avec la vie rationnelle. Si elle était exacte, elle abolirait la liberté de conscience : un médecin pourrait dire quelles sont les personnes qui croient en Dieu et celles qui n'y croient pas, et quelle est la religion de chacune d'elles.

L'expérimentation, on l'avoue, suppose le déterminisme et l'emploi de la mesure et du calcul. C'est là un précieux avantage pour les sciences de l'ordre physique, où tout se lie et s'enchaîne; mais c'est aussi le motif qui doit exclure l'expérimentation des sciences de l'ordre moral. Tout se fait mathématiquement, avec poids et mesure, dans la Nature, mais tout est libre dans la vie des esprits qui ont conscience d'eux-mêmes. L'esprit n'est pas une force aveugle, mais une force individuelle et personnelle, comme le dit M. Loomans. Leibnitz déjà compromettait la liberté humaine par sa conception de l'harmonie préétablie, en associant de toute éternité les actes de l'esprit aux actes du corps et en faisant sortir chaque état de l'état antérieur, par application du principe de causalité. Il en est ainsi dans le monde de l'inertie, mais il en est autrement dans le monde de la spontanéité volontaire et libre. Les actes de l'esprit ont leur cause dans la volonté. Un être conscient de soi est libre vis-à-vis de ses antécédents. Il peut contracter des habitudes, s'il le veut, et se faire le complice et l'esclave de ses passions, mais sa servitude est volontaire et un acte de volonté suffit pour affranchir l'esprit. Or, la *liberté* et le *déterminisme* sont contradictoires. Dès lors, l'emploi de la méthode expérimentale n'a plus de raison d'être. A quoi bon

faire des expériences, s'il n'est pas certain que ce qui est vrai dans un cas est vrai dans tous les cas semblables, que ce qui est valable pour une personne est valable pour toutes les personnes? Là est l'écueil de l'expérimentation en matière psychologique : elle ne tient pas compte de l'individualité ni de la personnalité de l'agent. Nous en avons un exemple mémorable dans la théorie de Lombroso, qui condamne une série d'êtres humains à la criminalité, sous prétexte que leur physique est défectueux [1].

Si le déterminisme est inapplicable à la vie de l'esprit, le *calcul* l'est aussi. Les mathématiques accusent un ordre constant et régulier, où les faits sont toujours conformes à leurs lois, où l'avenir se déduit du présent et le présent du passé, où l'action et la réaction sont égales, où règne enfin l'inertie. La Nature est géométrique dans ses œuvres, dans ses forces et dans ses procédés, dans l'espace, dans le temps et dans le mouvement. Mais l'esprit ne l'est pas. Il est libre, il fait ce qu'il veut, avec ou sans ordre, avec ou sans mesure, il a une activité qui peut être à son gré capricieuse et arbitraire, ou réglée et soumise aux lois de la raison. La liberté exclut le calcul et la prévision comme le déterminisme, tout au moins de la vie rationnelle. La moralité n'est pas un calcul de jouissances, comme le prétend l'utilitarisme, mais une obéissance volontaire à la voix de la conscience. La valeur des religions ne dépend pas du nombre de leurs adhérents. La justice distributive n'est pas toujours proportionnée au mérite. La vie physique est une évolution rythmique, mais la vie intellectuelle et affective, la marche vers l'idéal n'est pas égale chez tous les hommes et tous les peuples. Les uns s'attardent, les autres se précipitent vers l'inconnu. Pourquoi? parce que l'esprit est libre. Comment soumettre au calcul des mouve-

[1] Un cas extraordinaire, où se montre l'influence de l'imagination sur le centre nerveux, a été signalé à la Classe des lettres de l'Académie royale de Belgique en 1889. Voir mes *Rapports* dans les *Bulletins* de cette année.

ments irréguliers et discontinus le caprice et l'obstination, les préjugés et les intérêts, en lutte avec le devoir?

Que reste-t-il donc de la psychologie expérimentale? Rien qu'une tentative d'étendre la physiologie au delà de son domaine. Cette tentative est profitable à la psychophysique, mais, avec les illusions et les erreurs qui s'y mêlent, elle ne pourrait qu'altérer et corrompre la psychologie pure. Conservons le spiritualisme, qui est la doctrine de la liberté et de l'idéal, mais acceptons en même temps les enseignements des sciences contemporaines, notamment la théorie de l'organisation, qui est un besoin de l'époque. Complétons le spiritualisme ancien par le spiritualisme nouveau, à la lumière de la conception organique de l'homme.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

INTRODUCTION. 3

I. — Le Spiritualisme 5

II. — Le Spiritualisme ancien. 12

III. — Le nouveau Spiritualisme. 22

1. Distinction entre l'esprit et le corps 25

2. Union de l'esprit et du corps 35

3. Applications. 52

a. La psychophysique 53

b. La psychologie dite expérimentale. 62

ÉTUDE LINGUISTIQUE

SUR

JACQUES DE HEMRICOURT

ET SON ÉPOQUE

PAR

Georges DOUTREPONT,

Professeur agrégé pour la philologie française.

(Présenté à la Classe des lettres dans la séance du 4 mai 1891.)

INTRODUCTION

Jusqu'à nos jours, le *Miroir des Nobles de Hesbaye* et l'*Abrégé des Guerres d'Awans et de Waroux*, de Jacques de Hemricourt, n'ont pas été étudiés en dehors de préoccupations historiques. La langue de l'historien liégeois n'a encore été l'objet d'aucune recherche sérieuse. Seuls, Grandgagnage, Scheler [1] et Godefroy [2] ont fait entrer dans leurs dictionnaires quelques exemples empruntés au texte publié par Salbray au XVII[e] siècle, texte dont l'insuffisance scientifique frappe les moins exigeants.

Les historiens, héraldistes et généalogistes n'ont fait allusion au parler du vieil auteur liégeois que pour le qualifier de « barbare ». Hénaux [3], poussant l'exagération en sens inverse, le déclare au contraire « magique ». En réalité, Hemricourt ne mérite « ni cet excès d'honneur, ni cette indignité » : c'est un historien-conteur naturel, sans prétention au bien dire, charmant surtout dans le détail. Certains de ses épisodes, par leur accent naïf, un peu rude parfois, pourraient figurer parmi les bonnes pages de l'ancienne littérature narrative. Le sujet de son œuvre, pris en lui-même, n'était pas de nature à faire naître beaucoup de considérations générales analogues à celles qu'il formule dans les premières pages sur le dépérissement de

[1] *Glossaire de l'ancien wallon.* Appendice au *Dictionnaire étymologique de la langue wallonne*, par Ch. Grandgagnage, complété par A. Scheler.

[2] *Dictionnaire de l'ancienne langue française.*

[3] *Messager des sciences historiques,* p. 80. Gand, 1841.

la noblesse. Il me paraît inutile de refaire, après tant d'autres, la biographie de Jacques de Hemricourt, qui vient de prendre place dans le tome IX de la *Biographie nationale*.

Je me bornerai à quelques indications sur le manuscrit qui a servi de base à mon travail et dont le choix sera justifié plus loin. Il appartient à l'Université de Liége et figure au catalogue dressé par M. Grandjean sous le n° 763 (664 = n° d'ordre de la bibliothèque).

Description du manuscrit. — C'est un in-folio de 203 feuillets, écrits d'une seule main, sur papier : il date du XV^e^ siècle. Il renferme le *Miroir des Nobles* (1-175) et les *Guerres d'Awans et de Waroux* (176-203). Il est endommagé en plusieurs endroits, mais les marges d'un grand nombre de feuillets ont été soigneusement rétablies à une époque récente, comme l'indique la nature du papier. Un lecteur quelconque a placé des noms en vedette, afin de marquer les divisions. Notre manuscrit a 0,280 × 0,205. La pagination est double : l'une, ancienne, en chiffres romains, datant de la transcription du manuscrit ; l'autre, postérieure, en chiffres arabes.

M. Bormans [1] dit que ce manuscrit a déjà été relié trois fois et demande à l'être de nouveau. La reliure, très simple, en cuir estampé, qui était fortement endommagée, a été renouvelée cette année. Ce travail a mis au jour bon nombre de feuilles volantes, qui avaient été collées les unes sur les autres pour former la couverture. Ce sont des travaux scolaires, exercices sur des règles grammaticales (*ut, tam ut, adeo ut*) ou dissertations morales en latin, dont une étude attentive donnerait des renseignements précieux sur un point peu connu de l'histoire littéraire. Au bas d'un devoir, on lit : *Anno M^o^ quingentesimo*

[1] *Compte rendu des séances de la Commission royale d'histoire*, 2^e^ série, tome XII : *Notice sur les manuscrits du château de Betho.*

tricesimo mense Julii, ce qui confirme l'hypothèse qu'un premier examen de la reliure m'avait suggérée sur la date du manuscrit, à savoir qu'il était du XVI^e^ siècle.

M. Bormans remarque qu'il ne contient pas d'armoiries : « Je ne sais, dit-il, si l'observation a déjà été faite, mais il me paraît évident que Hemricourt n'avait pas primitivement joint cet ornement à son texte et que les copistes postérieurs les ont dessinées d'après ses descriptions. Le soin même avec lequel il les décrit semble le prouver : le manuscrit également très ancien que M. Borgnet a vu chez M. le comte d'Oultremont en est de même dépourvu. Enfin Salbray (préface) écrit : « Toutes les armes des familles dont il est fait mention et *qu'on a pu recouvrer,* y sont imprimées en taille-douce. » Sur un des feuillets de garde du commencement est inscrite une *ballade par manière de confession.* Elle est transcrite en caractères plus gros et plus arrondis que le reste du manuscrit. Elle est en wallon des premières années du XV^e^ siècle probablement. Comme elle n'a jamais été publiée, je la donne ici :

Je cognoy que Dieu mat formeit
Apres sa tres digne senblanche
Je cognoy que Dieu mat doneit
Vie ame sens et cognissanche
Seloncqz mes fais jugies seray
Je cognoy moult mais je ne say
Cognoistre dou uient la follie
Je cognoy que je [me] moray
Et se namende point ma vie.

Je cognoy que mauoit dampneit
D Adam la desobeissanche
Je cognoy par quel(e) cariteit
Dieu en prist sor ly la venganche
Je cognoy qu(e) a fier de la lanche
En uoult de la mort faire assay

Je cognoy que ne ly saray
Jamais rendre la cortoisie
Quilh(e) mat fait de la grasce qu(e j)ay
Et se namende point ma vie.

Je cognoy en quel(e) poureteit
Vinche sor (en?) terre et nasqui denfanche
Je cognoy que puis mat presteit
Dieu tant de bins en habondanche
Je cognoy quauoir ne cheuanche
Avouk moy [je] nemporteray
Je cognoy que (tant) plus bins aray
Plus dolans moray la moitye
Je cognoy que (tout) chuchi est uray
Et se namende point ma vie.

Je cognoy que jaj uu passeir
Grans temps de mes jours sens dobtanche
Je cognoy que jay amasseit
Pechies et pou fait de penanche
Je cognoy que par ignoranche
Excuseir [je] ne me poray
Je cognoy que trop tart uenray
Quant lame serat departie
A dire je mamenderay
Et se namende point ma uie.

Prinche je suy en grande esmay
De moy qui les atres castie
Et jou me(i)smez le pies en fay
Et se namende point ma uie.

Écriture du manuscrit : Gothique du XV^e^ siècle, petite, large, bien formée jusqu'au milieu du folio 3 recto. A partir de là jusqu'au folio 20 recto, elle devient plus serrée; puis, insensiblement, elle se montre plus grande et plus lâche en même temps que l'encre prend une teinte plus pâle. Jusqu'au bas du

folio 27 recto, une majuscule avec une légère enluminure se trouve au début de chaque paragraphe. Le reste du manuscrit ne contient plus de majuscules initiales ; leur place y est laissée en blanc.

Date et histoire du manuscrit. — Un feuillet de garde est surchargé d'inscriptions, de dates et de noms qui permettent de reconstituer, avec quelque certitude, l'histoire du manuscrit.

Le nom du plus ancien possesseur, tracé dans le voisinage de la date 1439, a été effacé. A travers les ratures qui recouvrent presque entièrement une inscription occupant le milieu de la page, on voit encore le titre de l'ouvrage et la mention que, au mois de mai 1536, le manuscrit se trouvait en possession de la famille de *Herman de Horion* ou de ce personnage lui-même. Un peu au-dessus de l'inscription, à droite, est répété le nom *Horion*. Ce Herman, nous apprend-elle, était *canonicus insignis ecclesie leodiensis*. Or le chanoine Herman de Horion a fait partie du chapitre de Saint-Lambert [1]. Il fut admis en qualité de chanoine noble le 25 février 1502 et mourut en octobre 1545.

Si je ne m'abuse sur le sens des autres mots, le manuscrit fut en possession de *Nicolaus Haghendor Boinef*, 1560, qui appartenait à ce même chapitre (*justa comunitionem*). Malgré mes recherches dans l'ouvrage de M. de Theux, je ne suis arrivé à identifier Boinef avec aucun membre de cette communauté.

M. Grandjean (*Catalogue*) dit que le manuscrit provenait de la vente du comte de Hinnisdael, seigneur de Betho, en même temps que le n° 764, qui contient également l'œuvre de Hemricourt (chez Ogis, 1863). Ils figurent l'un et l'autre au catalogue Ogis sous les numéros 972 et 975. Les deux volumes en question sont ceux qu'avaient vus, au château de Betho, MM. Bor-

[1] *Le chapitre de Saint-Lambert à Liége,* par le chevalier J. de Theux de Montjardin, t. III, p. 3. Bruxelles, 1872.

gnet et Bormans [1], et dont ils ont donné la description. Selon toute vraisemblance, ils avaient été la propriété du fameux généalogiste Guillaume-Bernard de Hinnisdael [2], chanoine de Saint-Lambert de 1662-1669. Le premier comme le second, dont la couverture porte l'inscription *Ex Dono Domini de Streel 1692 Guillaume Bern. ab Hinnisdael Cantor Leod.*, auraient passé des mains du possesseur précité dans celles de ce Guillaume. Celui-ci résigna sa prébende à son neveu François de Hinnisdael, seigneur de Betho, qui fit restaurer ce château, où les manuscrits de Hemricourt furent transportés et restèrent jusqu'au milieu de ce siècle. A cette époque, ils y furent découverts par MM. Borgnet et Bormans, et, quatre ans plus tard, on les vendit.

Avant d'aller plus loin, examinons l'ouvrage de Salbray. La première édition du *Miroir des Nobles,* avec l'*Abrégé des Guerres d'Awans et de Waroux,* fut donnée en 1673, à Bruxelles, L. H. Fricx, in-folio [3], par le sieur de Salbray, précepteur du fils du comte de Marchin, chevalier de la Jarretière et maître de camp général des armées des Pays-Bas, à qui elle fut dédiée. Quelques exemplaires portent la date de 1715; mais on n'a changé que le titre. Cette édition est très soignée. Les gravures et armoiries intercalées dans le texte sont délicatement exécutées. Il s'entend que cette publication n'a été entreprise qu'au seul point de vue historique. Aussi fourmille-t-elle de négligences. Salbray a joint au texte une traduction « en langage francien », comme il le dit dans sa préface, laquelle, au lieu de l'éclaircir, défigure en plus d'un endroit l'œuvre de Hemricourt.

[1] *Compte rendu des séances de la Commission royale d'histoire* ou *Recueil de ses bulletins,* 2e série, t. XII, 10 janvier, 4 avril 1859.

[2] De Theux, *op. cit.*, t. I I, p. 319.

[3] 29 fr. 95 c. Boulard; 32 fr. Borlaut; même prix de Martainville : *Brunet.*

Elle est faible, lâche, sans couleur, et ne donne aucune idée de la verdeur naïve du vieux chroniqueur. Elle renferme plus d'inexactitudes que de contre-sens. L'éditeur, Français, ne comprenait que difficilement l'idiome wallon ; il dut avoir recours aux lumières d'un religieux observantin, l'abbé Massart. Il dit, dans sa préface, qu'ayant eu le manuscrit original de Hemricourt et une copie exécutée en 1436 (donc plus de trente ans après la mort de l'écrivain !), on ne doit pas douter de la fidélité de sa traduction. On verra quelle foi mérite cette assertion. D'ailleurs, pourquoi tenir compte d'une copie s'il était certain de posséder l'original ?

Villenfagne [1] a prouvé que Salbray s'était vanté à tort d'avoir connu le manuscrit autographe, et cela parce qu'il cite plusieurs personnages ou faits certainement postérieurs à la mort de Jacques de Hemricourt, arrivée le 18 décembre 1403, ou à la date où il termina son *Miroir des Nobles,* 1398 :

Page 143. L'épouse de Bauduin, seigneur de Fontaines, morte en 1400.

Page 190. Guillaume de la Roche reçu en septembre 1399 chanoine de la cathédrale de Liége.

Page 142. Deux mariages de 1400 ; les contractants moururent sans hoirs, y est-il dit. Ce passage a été ajouté après 1403.

Page 145. Dame de Renais, mariée en 1400 à Bertrand de la Boverie, dont elle eut des enfants !

Page 73. Michel du Chasteler, chevalier qui fut tué à la bataille d'Aubligien, 15 octobre 1415.

Villenfagne conclut que le livre de Hemricourt, tel que Salbray l'a imprimé, est incorrect et qu'on y a porté la main en différents endroits, malgré la défense de l'auteur, qui ne voulait pas qu'on y touchât. La copie dont Salbray s'est servi est ancienne, à coup sûr. Sauf les différences graphiques, son

[1] *Recherches sur l'histoire de Liége.* Pièces détachées, nº XIX, p. 453.

texte est identique à celui du ms. 763. Des graphies spéciales ou des erreurs de transcription, qui se retrouvent dans les deux textes, attestent entre eux une étroite parenté, par exemple folio 59 verso : ly conte et contes(se) de Namur; Salbray, page 131 : ly conte et contes(se) de Namur.

Je donne ici quelques lignes du manuscrit de Liége (1) avec les variantes de Salbray. Je résous les abréviations (voy. pp. 16-17).

« Veriteis est que ly plus noble et necessaire choise qui soit a creatures humaines ultre ses v. sens corporeis chest memoire et cascuns seit que nos ne poions avoire (1) memoire des chouses trespasee se ce nest par le recort des Anchiens qui les ont veuwes ou apprises a leurs (2) predecesseurs ou se che nest par pointeur ou par escripture qui (3) est ly plus beauz et profitables (4) Experimens qui onkes fuist (5) troveis car gens perissent mais Ilh ont alcon bien mis en escript a leur temps Ilh puet porter profit et solas et cheauz az queis teile escripture parvenrat apres leur deces Et partant quil at a present pou de gens en levesqueit de liege qui sachent cleirement recordeir les anciens stokages dont ly linaiges et les nations delle chevalrie (6) de dit paijs maijement de hesbainge (7) Sont estraites et la montepliement deaz par conjoinction de mariage Et ainsy coment (8) et par queile (9) ocquison les morteilfaites comenchont (10) entre eauz qui tos estoijent donc sanc et les chevetaines cuziens prochans et grans domages sierat se li nons de si grant (11) nobleche si grande proeche et rycheche quil at eut en hasbaing perissoit... »

Salbray : (1) avoir; (2) leur; (3) quy; (4) proufitables; (5) fust; (6) del chevalerie; (7) Hasbainge; (8) comment; (9) queil; (10) commenchont; (11) grand.

3. S. a très souvent *i*. Le manuscrit n'a que *i*.

6. Ce mot, souvent écrit en abrégé, a pu l'être dans le manuscrit de S., qui aura interprété à sa façon.

8, 10. La répétition de lettres à l'intérieur du mot dépend souvent d'un caprice du copiste.

1, 6, 9. L'euphonie occasionne chez L. et S. l'addition ou la suppression de *e*.

2. Erreur de S. Ces quelques remarques pourraient s'appliquer à maints passages de L. et de S. [1].

Lacunes communes a S. et a L. :

L.	S.
89 r [2]. Gerart et et assy	185. Gerart et... et assy
91 r. nomee Aely	188. nommee Aely
95 r. damoyss qui	194. damois. quy
96 v. tant soilement nommee qui	197. tant soilement nommee quy
121 v. Denys et Sires qui	234. Denis et N... quy
140 v. s'en issirent (espace blanc de 8 l.) 141 r : chi devant	269. s'en issirent... chi devant
142 r. le Polen mariee Item	279. le Polen mariee... item
149 v. damoyselle filhe	286. damoyselle... filhe
155 r. assavoir et graf	294. assavoir... et graf
158 v. damoyss (phrase inachevée) ly dis	299. damoyss. Maroie et damoyselle ... ly dis.
170 r. Et ly tirce et colars	317. et ly tirce... et colars

Lacunes de S. par rapport a L. :

L.	S.
36 r. assavoir de monss. Ernut frere de monss. Otton saingñ de Warfezeez. Chis monss. Ernus	86. chis monss. Ernus
38 r. et monss. Moyllrepas	90. Et Moylerepas
38 v. mess. gilhes mess. persans	91. mess. persans
39 r. de si pesans et de si gros membres	93. de si gros membres

[1] L. désigne le ms. 763 de Liége, S. le texte publié par Salbray.

[2] r = f° r(ecto) v = f° v(erso).

S.	L.
39 v. issus de monss. Johan ainsneit fil de monss. Thiry	94. issus de monss. Thiry
39 v. de Haneffe de Rochy et de Flamengerie	94. de Haneffe et de Flamengerie
54 v. escapeir ilh soy partit et brisat sus	123. escapeir et brisat sus
55 v. Blehen al dit monss. Gerart qui rien nen savoit et ly contat l'aventeur et fist de la dite	124. Blehen et fist de la dite
73 r. mess. Johans ly beaz dessnomeis	158. mess. Johans dessurnommeis
97 v. houwar gilhecon maroie	199. houwar, maroie
161 v. al promeraine saingñ Lowy	303. al promeraine
161 v. mess. Wilhelmes	303. Wilhelmes
196 v. de son frere ne de ses amis ne les peires qui ly avoyent esteit remonstreis soy partit	353. de son frere ne de ses amis soy partit

Lacunes de L. par rapport a S. :

S.	L.
205. des atres sereurs	101 v. (Lacune considérable, qui équivaut à une demi-page de S.)
253. Ernut delle Malaxhe de queil	129 v. Ernut (on a ajouté récemment au crayon *delle Malaxhe*) do queile
266. Madame de Barche de part sa femme	138 r. Madame de Barche de part sa femme (ces mots ajoutés entre les lignes, mais par la main qui a écrit le manuscrit.)
271-274 [1]. 271, 6 l. d'en bas : Mes-	142 r. (Tout ce passage de S. man-

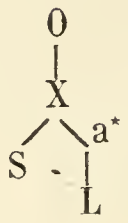
[1] Je signale dans ce passage les formes : *Corbea sire* 271. *Corbea morut. Isabea filhe* 273. *Huvenea bourgois* 274. *prieu de Saint Hubier* 274. Voy. *Phonétique.*

S.	L.
sire Wilhelmes Sire d'Awans out a femme une des onze filhes	que dans L., à part deux lignes ajoutées postérieurement à la transcription du manuscrit : que les vairures n'oyent nul cry que de Domartin nintmoins on les nomme les armes d'Awans)
274, 7 l. d'en bas : Ly dis mess. Johan de Polen ly jovenes porte	

Les lacunes communes à S. et L. sont propres à un manuscrit que l'une et l'autre copie auront eu pour modèle. Ce pouvait être l'original, car Jacques de Hemricourt ne croyait pas son texte définitif. Il permet de le corriger, mais en l'embellissant (L. f° 2 r°; S. p. 3). Toutes ces lacunes consistent en noms propres; elles ont été vraisemblablement commises à bon escient par l'auteur lui-même, qui, malgré un travail patient de quarante-cinq années, n'a peut-être pu découvrir un document nécessaire. Les omissions de S. par rapport à L. ne s'expliquent qu'en supposant l'existence d'un intermédiaire entre lui et l'original, à moins d'en rendre responsable le scribe; ceci est probable pour beaucoup d'entre elles (S. par rapport à L. et vice versa). L. ne peut, à cause de la lacune de folio 142 recto, être placé sur le même rang que S.

Le copiste d'un autre manuscrit de Liége, le n° 766, plus intelligent que celui de L., qui fait suivre une phrase inachevée d'une nouvelle phrase sans remarquer qu'il y a solution de continuité dans le texte, a mis en marge la note : « Ici manque un feuillet. » Désireux sans doute de combler quelque jour la lacune, il réserve à cet effet deux feuilles de son manuscrit. Le feuillet a été probablement arraché au texte qui a servi au copiste de L. Celui-ci, par inintelligence ou par inattention, aura continué sa transcription, sans s'apercevoir du saltus. Il résulte des considérations qui précèdent, que ni le manuscrit

de S. ni L. n'est l'autographe et qu'on peut établir provisoirement le schéma suivant :



Mes conclusions reportent L. dans les premières années du XV^e^ siècle (1400 à 1430?); le prétendu autographe de Salbray remonterait un peu plus haut. L. et S. seront toutefois précieux pour la constitution d'un texte critique de Jacques de Hemricourt, qui est encore attendu. Ce texte, j'ai l'intention de le donner. Mais quand? Je serais bien empêché de préciser une date : l'ouvrage est long. En outre, il existe un grand nombre de manuscrits qu'il sera pénible de réunir et qui se sont trouvés ou se trouvent encore chez les descendants des nobles de Hesbaye que Hemricourt avait fait figurer dans son ouvrage. (Cf. Abry, *Hommes illustres de la nation liégeoise,* p. 113. E. Poswick parle de nombreuses copies qu'il a consultées : *Société des Bibliophiles liégeois,* Bulletin I, 93.) Salbray dit dans sa préface : « Dans tout le pays de Liége et même dans les provinces circonvoisines, l'*Histoire* de Hemricourt est si considérable qu'il n'y a point de gentilhome qui soit un peu curieux d'aprendre les généalogies et de s'instruire de la noble conessance de blazon et de ses ancestres qui n'ait une copie du vieux manuscrit du fameux autheur. » Il est vrai que ces copies faites, non sur l'original, mais les unes sur les autres, ont dû être considérablement rajeunies. Toutefois les possesseurs encore inconnus [1] de certains de ces manuscrits me rendraient un important service en

[1] Les manuscrits qui me sont connus sont ceux des bibliothèques de Liége, de Bruxelles (Bibl. royale), du comte d'Oultremont de Warfusée, de Hambourg. Je n'ai pu retrouver trois copies du baron de Crassier, dont la bibliothèque fut vendue le 22 mai 1755. Cf. *Catalogus librorum*

me les signalant et en me donnant quelques renseignements sur leur contenu, leur âge, etc.

Dialecte. — Le texte présente les traits caractéristiques du wallon. (Cfr. *Romania,* XVI, pp. 118-128) : *Compte rendu du Poème moral,* Wilmotte.) L'auteur, par le fait qu'il fut homme de religion, était très familier avec la langue littéraire et possédait toute la richesse vocabulaire du bon parler français. Il n'a pourtant pas réussi à s'abstenir complètement des idiotismes du terroir liégeois et nous a donné une somme considérable de vocables populaires. Malheureusement pour nous, son sujet comportait une trop grande uniformité de style. Tout l'avantage que nous procure cette absence de variété dans les termes, c'est de nous livrer des phénomènes phonétiques attestés par de nombreux exemples.

Orthographe. — L'orthographe de Hemricourt est très irrégulière. Souvent le même mot, dans la même page, quelquefois dans la même ligne, est écrit différemment (*faer, faire* 4 r° ; *Lemborch, Lymborch* 19 r° ; *Raskin, Rassekin* 88 v°). Hemricourt, comme les auteurs du moyen âge en général, n'avait pas de système orthographique bien arrêté. Mais, à défaut de règles, différentes raisons devaient parfois guider sa plume ; c'était tantôt la prononciation, tantôt l'étymologie, tantôt un souvenir qui provoquait cette variété orthographique. Toutefois des faits, comme le redoublement de certaines consonnes à l'intérieur des mots, sont purement individuels et dépendent du caprice soit de l'auteur lui-même, soit du copiste.

Une grande variété règne surtout dans l'orthographe des noms propres. Rappelons que l'auteur avait puisé la meilleure

Bibliothecae Guillelmi S. R. I. L. Baronis de Crassier. Mss. historica, p. 435, nos 3441, 3442, 3443. Villenfagne dit, *Op. cit.* : « Je trouve que le no 3441, lors de la vente des livres de cette bibliothèque, a été acheté par un nommé Vaney, et le no 3442 par M. D'Heur, échevin de Liége. »

partie de ses renseignements dans les *rolles, cédulles* (1 r°; S. 2 à 3), où ces noms ont été transcrits sur une simple indication verbale par des gens ignorants ou trop négligents pour s'assurer de l'orthographe dans les documents antérieurs. Sous la déformation des noms propres, on retrouve quelquefois plus d'un détail digne d'intérêt par la lumière qu'il jette sur le parler populaire. Tels sont principalement les noms de lieux et les sobriquets, qui reproduisent fidèlement la prononciation populaire.

Documents utilisés. — Le manuscrit L. a servi de base à mon travail de phonétique; j'ai laissé de côté le texte de Salbray à cause des incorrections. Je n'ai pas emprunté de formes à un ouvrage de J. de Hemricourt que je n'ai pas encore mentionné : le *Patron de la Temporalité* (1360-1399), transcrit dans la plupart des Pawillaerts du XV^e^ et du XVI^e^ siècle. Le texte publié par Polain à la suite de son *Histoire de l'ancien pays de Liége*, tome II, a été établi d'après des copies de dates si diverses et si récentes, qu'il n'offre aucune espèce de garantie pour une étude phonétique [1].

Voulant, autant que possible, donner une idée d'ensemble du parler populaire du XIV^e^ siècle, j'ai emprunté souvent des formes aux textes antérieurs et contemporains, soit pour appuyer certains traits insuffisamment représentés dans le *Miroir des Nobles*, soit pour en établir d'autres qu'il ne possède pas du tout. J'ai mis largement à contribution la *Geste de Liége*, de Jean des Prés, si abondante en idiotismes locaux.

Les patois étant le résultat de l'évolution spontanée du latin vulgaire, j'ai essayé de retrouver, par l'examen des documents wallons de toutes les époques, les étapes successives parcourues par les sons et les formes de notre parler populaire.

[1] M. Bormans, dans son rapport si bienveillant sur ce travail (*Bulletins de l'Acad.*, 1891, p. 827), rappelle « que ce curieux traité figure en entier dans le *Recueil des coutumes du pays de Liége.* » G. D.

Liste des ouvrages cités et des abréviations employées :

Dial. P. G. *Dialogues du pape Grégoire,* XII^e^ siècle, fin [1].

P. M. *Poème moral,* premier quart du XIII^e^ siècle, publié par M. Cloetta dans les *Romanische Forschungen,* t. III.

Ch. W. *Chartes de Liége, de la région au sud de Liége, de Namur,* étudiées et publiées en partie par M. Wilmotte dans la *Romania,* XVII, XVIII, XIX.

S. C. *Sermons de carême en dialecte wallon,* p. p. Pasquet, dans les *Mémoires de l'Acad. royale de Belgique,* t. XLI, 3^e^ série.

J. D'O. *Geste de Liége,* par Jean des Prés, dit d'Outremeuse, répartie sur les six volumes du *Myreur des Histors* (COLLECTION DES CHRONIQUES BELGES). J'ai aussi utilisé le *Glossaire philologique de la Geste de Liége,* par A. Scheler (*Mémoires de l'Académie royale de Belgique,* 1882, t. XLIV).

J. DE ST. *Chronique* de Jean de Stavelot (1400-1447) (COLLECTION DES CHRONIQUES BELGES).

Ar. J. *Archives des cours,* Jeneffe : *Cours féodales.* OEuvres, 1430-1638, A. 7, n° 4953.

G. E. *Archives des cours :* Grand Greffe des Échevins de Liége. A. 136, 10 : 1454-1457; 4, 95 : 1499-1503 : Jugements et sentences.

Documents en patois :

1620. Ode de 1620 (*Bull. Soc. litt. wall.,* I).

1622. *Le chasteau du Moine,* sonnet par Lovys du Chasteau.

Moral. 1623. *Moralité* du commencement du XVII^e^ siècle (après 1623).

B. ET D. *Choix de chansons et poésies wallonnes,* publiées par MM. B*** et D***, 1844, Liége : II ($\frac{1}{2}$ XVII^e^ s.); VII (1732); VIII (1632); XIV (1631); XIX (1634?), XXIX (fin XVII^e^ s.).

A. di T. *Aiwes di Tongue* (1700), par L. de Richman. Texte critique publié par A. Body, *Bull. Soc. litt. wall.,* 2^e^ série, 1886.

Réplique : Réplique à cette paskèie.

[1] Je cite ce texte d'après une dissertation de M. Aug. Doutrepont, agréée en 1888 à l'École normale supérieure de Liége.

Abréviations. — Les abréviations n'offrent pas de difficulté. Devant une consonne labiale, je figure la nasale indiquée par la tilde au moyen de *n* ou *m*, me conformant à l'usage constant du copiste.

Notations employées par le scribe.

AI = AE : *faer* 3 r (2), 4 r; *Chaeles* 192 v.

AN = EN : *Engleterre* 22 v.

EN = AN : *cans* 54 v.

AI = E : *espes* 201 r; *Heneman* 19 r (*Hayneman* 21 r; *Heyneman* 21 v); *Geves* 56 v (*Gayves* 29 r); *Loheren* 96 r (*Loheraines* 38 r).

E = EI : *progeyne* 143 r (*progene* 49 r); *ceis* (ces) 103 r; *Heysbegnons* 9 v:

E. simple graphie, conservé entre *dn : ordenne* 40 v; *gl : angeles* 197 v; *kn : archidyakenne* 147 r; *vn : jovenes* 22 v; *vr : chiveron* 160 r; *navereis* 200 r.

I [1] est rendu très souvent par *y*, qui n'a qu'une valeur calligraphique : *syres* 4 v; *aleys* 3 v; *gybiere* 3 v (2); *Henry*, *Thiry*, *Lowy*, etc.

L mouillée rendue par LH : *ilh* 1 r (5); *vilhes* 1 r; *Novilhe* 58 v; *Jupilhe* 68 r; *traveilhier* 1 r; *Oreilhe* 22 r; L : *falit* 8 r; *Giles* 17 v; LL : *fille* 9 v; *fallir* 26 v; *Gille* 10 r; ILL (isolé) : *merveilleux* 96 v.

Notez *alhe* 42 r (*alle*, à la). Le scribe exprime toujours *ll* lat. ou rom. par *lh*.

LL MÉDIAL : *cedulles* 1 v; *hallier* 6 r; *laqueille* 11 v; *appellee* 31 r; *astalleis* 36 v; *parolles* 64 r; *escolles* 81 r; L : *appeleis* 5 v; *astalee* 17 r; *alat* 25 r; V : *Valee* 102 r; *afoleis* 200 r.

Ñ = NGN : *ensengnes* 2 v; *Holongne* 15 v; NGNI : *ensengnier* 3 r; ING : *compaingie* 4 r; *Hesbaing* 2 v; NG : *estrange* 3 v; *Lovange* 62 r; GN : *recognut* 54 v; *Chigny* 90 v; *Antogne* 67 r; INGN : *saingnoriez* 3 r; *Amaingne* 15 r; N, NN : *asseneroient* 4 v; *assennont* 4 v.

M = MM : *comment* 53 r; inversement : *coment* 1 r, 26 r; *com* 59 v.

N MÉDIALE : *alcones* 45 r; *alconnes* 44 v; *onneur* 4 v.

R REDOUBLÉE entre voyelles : *corrageux* 9 r; *sirres* 81 v.

RR = R : *weres* 24 r; *pires* 73 v; *Horion* 11 r (2) (*Horrion* 58 r (2)).

TT = T : *batailhes* 3 r; *filhete* 11 r; *metre* 86 v.

T REDOUBLÉ : *pettite* 8 v; *pottier* 17 r; *Pettelhon* 155 r (*Petelhons* 154 v).

[1] I marqué d'ordinaire de l'accent ′; Y = Ÿ. Dans la Phonétique, j'ai rétabli souvent l'accentuation, qui n'est pas toujours observée dans le ms.

S DURE notée SC : *grasce* 1 r; *visce* 1 v; *scieiz* 1 r; SS : *solassier* 3 v; C : *grace* 23 r; SSC : *detressce* 3 r; Z : *groze* 181v; S : *aseis* 27 v; *ysus* 163 v; *mouze* 67 r; *mouse* 108 v; *Sezielhe* 54 r; *Hozemont* 12 r; *Hosemont* 3 r; *Sensielhe* 33 v.

Z, S et SS se rencontrent indifféremment pour *s* douce : S : *choise* 1 r; *chouses* 1 r; *rose* 104 v; Z : *cuziens* 1 r; *blazons* 2 r; *caze* 1 v; SS : *rosses* 104 v; *lossengiet* 108 v; *dissent* 181 v.

TI : *gratieux;* CI : *gracieuz;* SSI : *succession* 12 v; SI : *promosion.*

C (k) devant A, O, U = C : *cariteit* 19 v; *acort* 64 r; K : *enkargat* 85 v; *kowe; koukiez* 141 v; devant E et I = K : *brakenirs* 3 v; *vakeir* 1 v; *afrankit* 141 v; QU : *ocquison* 1 r, 19 v; *cloquir* 20 r; *quidoit;* CK = K : *Leke* 51 r; *Turkie* 66 v; Q, CQ : *acquist* 9 v; *aquist* 7 r.

SON CHUINTANT = C : *cinck* 1 r; CH : *chinck* 23 v.

QU : *cotidiens* 73 v; *bankes* 73 v; *quarteleez* 19 r; *esquevin* 22 v.

G et GH servent à rendre un son palatal devant toutes les voyelles : *large* 67 v; *wenganche* 184 v; *goyr* 24 r; *ligois* 51 v; *larghes* 98 v; *Brughes* 23 r.

GH = GU? dans *beghine* 21 r; *beghinage* 129 r (*begine* 41 v); *Gilhe; le Beghe* 63 r; *beghes* 82 v (J. D'O. : *deghuisoit* 3175).

SON DUR = GU, G : *Margerit* 31 r; *guerredon* 54 r; *rigeure* 171 r; *garis* 186 v;

J = *Jhesuoriste* 50 v; *Jouplou* 6 v.

PP = *apprises* 1 r; *appendoit* 4 v; *appers* 22 r; *Joupplou* 7 v; P : *apris* 1 v (2); *apent* 36 v; *aproveir* 141 v; *Jouplou* 6 v.

F : *sufissamment* 177 v; *Genefe* 3 r; FF : *Geneffe* 4 v.

V = W initial ou médial (ex. nombreux) : *wailhant* 21 r; *warlet* 23 v; *trouwee* 51 v; *jowenes* 4 v; *weve* 8 v; *Ywen* 138 v (2); *proweit* 131 r; *ewangeliste* 65 v.

W = V : *veriat* 49 v.

S FINALE = Z (caprice de scribe) : *sirez* 15 r; *voz* 55 r; *dez* 30 r; *germainez* 41 r; *astaleez* 29 v (fréquentes finales en *eez*); *Condroz* 39 v (*Condros* 15 r). Les exemples sont très nombreux.

S FINALE PAROLOGIQUE : *avoeks* 12 v; *onkes* 1 r; *encors* 1 r; *ors* 2 v; *juxes; entours* 145 r; *rins* 32 r; *avoezes* 3 r.

FAUTES ORTHOGRAPHIQUES :

S FINALE FAUTIVE : *la publications* 1 v; *de grant nombres* 3 v; *j'ais* 199 r; *quatres* 63 r; *ceste branches* 85 v; *semedis* 193 r (2); *fille natureez* 92 r; *esteis* 55 v; T = *borgoyt* 137 v.

Chute de e : *alle resquest delle* 177 r; *fair* 176 r; *sirs de* 25 v; *a caz de* 85 v; *trent chink* 131 r; *maniers* 2 v, 53 v; *encor* 53 r; *pointeur* 1 r: *rivier* 61 r.

e final fautif : *do duke* 24 v; *traveilhe* 43 v; *cangeure* 142 v; *nulle d'caz* 24 r; *hoires chi* 57 r; *faveure* 176 r; *portaste* 112 r; *avoire* 1 r; *leure* 172 r; *renbrachaie* 1 v, etc. La prononciation accentuée de la consonne finale a pu amener un e euphonique.

Notez *Margerit* 31 r; *Gertrud* 13 v; *damoyset* 137 v; *senissalle* 39 r.

Je devrais encore signaler quantité d'erreurs orthographiques dues sans doute à l'inattention du transcripteur. C'était, à coup sûr, un homme d'intelligence et de capacités médiocres, comme nous en avons déjà eu une preuve ci-dessus : *ces meismes* (cette même) *ainsnee* 39 r; *ceste* (c'est) *mervelhes* 157 r; *dois sereurs qui sont bonne dammes et plain d'oneur* 60 v; *qui astoit especial chambrier* 59 v; *sor pluss. des journee* 140 r; *sains hoir marles* 144 r: *mailhe(t)* 158 r; *cour(t)* (currit) 67 r, etc.

ÉTUDE LINGUISTIQUE

SUR

JACQUES DE HEMRICOURT

ET SON ÉPOQUE.

PHONÉTIQUE.

VOYELLES.

A (a *long et* a *bref* du latin classique se sont confondus dans le latin vulgaire en un même son *a*.)

A *tonique libre.*

1. A tonique libre se change généralement en *ei* : *cleis* 5 r *neis* 128 r. C'est un trait caractéristique de l'Est et du Nord-Est. Il est connu depuis Arras jusqu'en Bourgogne, en comprenant dans ce domaine phonétique la Wallonie et la Franche-Comté. Parmi les cas de transformation de A en *ei* nous distinguerons les suivants :

2. A placé devant R donne *ei* : *cleire(ment)* 1 r, 10 v, 13 v ;

appeirt 13 v; *meire* 22 r, 55 r, 85 v (2) [1]; *bacheleir* 40 v; *reguleirs* 76 v; *seculeirs* 88 v, 108 r; *singuleirs* 98 v, *-eir* 140 v. Notez la forme *seculiers* 8 r qui devrait être *seculeirs*, puisqu'elle répond au latin SECULARIS. Le suffixe *ier* issu de *arium* s'est substitué à *eir* issu de ARIS; au XV^e^ siècle on constate l'absorption de ARIS par ARIUS dans *sanglier* (SINGULARIS), *bachelier*, etc.

Noms propres et noms de lieux : *Vileir* 12 r, 61 r (3); *Cleiremont* 43 v, 44 r (2); *Cleyremont* 44 r; *Bacheleirs* 124 v.

Le suffixe ARE des infinitifs de la première conjugaison a donné *-eir*. Je note les formes intéressantes au point de vue du radical, de la composition, etc. : *adjosteir* 2 r; *ordineir* 3 r; *overeir* 3 r; *tourneir* 25 r; *eskiveir* 36 v; *stopeir* 53 r. *Parleirs* 193 v, 199 r est un substantif verbal.

3. Le suffixe latin -ATEM fait *-eit* : *proismeteit* 2 v; *planteit* 3 r, 7 v; *beateit* 4 v; *honteit* 36 v; *povreteit* 52 v; *abeit* 56 v; *brieteit* 92 v; *chireteit* 145 r; *osteilt* 104 v, qui répond au latin *aestatem* (moderne *été*), paraît devoir son *l* à l'influence des mots en *eil*, latin ALEM.

Les terminaisons du participe passé -ATUM, -ATUS ou -ATOS sont également devenues *eit, eis* : *anneis* (ANTE-NATUM + S) 2 v; *ainsneit* 4 v (2), *-neis* 19 r; *diskeit* 5 r; *ducheit* 6 v, *-keit* 7 v; *neit* 14 v.

Parmi les substantifs qui ont été formés de participes, je citerai : *preit* 14 v, 103 r; *greit* 40 r, 83 v; *costeit* 54 v; *angleis* 185 r; *chapleleys* 200 v.

On verra plus loin comment l'A latin, sous l'action d'un Y qui le précédait, a donné en vieux français *ié;* les exemples de *coystié* 61 r, 156 r à côté de *coysté* 156 r supposent une substitution de la finale *ié*, fréquente dans l'ancienne langue, à *é*. *Advocat* 88 r est de formation savante; *voweit* 1 v, *awoveis* 15 v sont seuls conformes à la loi qui régit la transformation de *á* libre.

[1] Le chiffre placé à côté du numéro du folio indique le nombre de fois que le mot se rencontre dans ce folio recto ou verso.

Noms propres et noms de lieux : *Viseit* 2 v; *Fastreit* 11 v (3); *Foseit* 17 r (2); *Maxhereit* 19 v; *Bareit* 27 v.

4. Le suffixe ATA des participes féminins de la première conjugaison transforme l'A en *e* : *annichilee* 1 r; *determinee(ment)* 2 r; *aminee* 3 v; *trawee* 4 r (2); *ordinee(ment)* 8 r; *stapuleez* 23 r; *enhisdee* 52 v. Les noms qui sont formés d'une terminaison participiale, sonnent de même : *renomee* 36 v; *journee* 53 v.

Noms de lieux : *Johanstree* 16 r, 103 v; *Oteez* 19 v; *Otee* 97 v.

La terminaison *eie*, qui est aujourd'hui un trait du Nord wallon (*aminèy, trawèy, djournèy*, etc.) et dont les exemples abondent dans les textes anciens, ne se présente que rarement chez J. de Hemricourt : *appeleie* 31 r; *governey[e]* 67 r; *declareie* 124 v; *porteiez* 127 r. Chez Jean d'Outremeuse et Jean de Stavelot l'emploi de *eie* est également restreint. Le premier nous offre *espeie* 4298, le second *traweie* 47.

5. A suivi de TR (qu'il s'agisse de ATOR, ATER ou de ATREM latins) se transforme en *ei* dans les mots : *compileirs* 1 v; *peires* 6 v, 7 v, *peire* 6 v, 8 r; *meire* 11 v; *ordineires* 84 v; *composeirs* 99 r; *rechiveires* 202 v, etc. A côté de ces formes en *ei*, j'en relève quelques-unes en *e* : *frers* 2 v; *-res* 182 v; *pere* 14 r; *mere* 120 r, etc. Quoique le nombre de celles-ci soit plus restreint que celui des premières, elles semblent bien représenter l'état ancien le plus régulier en wallon. M. Wilmotte fait dans ses *Chartes* (*l. c.*, XVII, 554; XVIII, 211) une même distinction entre AR- et ATR-. Il faut encore noter A suivi de BR, VR : *orfevre* 17 r, *oirfevre* 83 r.

6. Le suffixe AL E(M) aboutit en règle générale à *eil* : *teile* 1 r, *teis* 45 r; *corporeis* 1 r; *continueile(ment)* 1 v; *queil* 3 v, *queis* 8 r; *natureile* 6 v; *hosteil* 6 v; *morteilfaite* 40 v. Il se présente sous la forme *al* dans des mots d'origine savante : *especial* 25 r; *official* 57 v; *cendal* 73 v; *hospital* 86 v; *-az* 181 r.

Je note deux cas de substitution de suffixe : 1° AT- substitué à -AL : *hosteit* 3 r (2), 7 v, 9 v, etc., etc.; *osteit* 21 r; *alteit* 4 v (2). *Coutumes du pays de Liége*, p. p. RAIKEM et POLAIN, t. I. Brux. 1870 : I, 550 : *ateis*. (Le patois moderne dit encore *âté*). Jean des Preis nous offre *natureit* 167, qui n'est pas moins

curieux; 2° ATA substitué à -AL : *naturee* 7 v, 75 v, 77 r; *-reez* 75 v, qui confirme la forme masculine *natureit*.

7. Dans les cas que je viens d'examiner, on rencontre des exemples de *e*, mais en proportion restreinte : *clere(ment)* 25 v, 43 v; *singlere* 51 v; *Cleremont* 18 v, 65 r; — *verite* 1 v; *nativite* 2 v; — *demores* 99 r; *declares* 142 v; *Viset* 167 r; — *quele* 99 r; *perpetuel(ment)* 2 v; *continuèle(ment)* 3 r.

Ces formes sont celles du francien : la chute du *t* de ATEM, ATUM y était accomplie depuis longtemps à l'époque où écrivait J. de Hemricourt. Son maintien tardif est un trait caractéristique du dialecte wallon, comme on le verra plus tard. Il ne faut pas supposer ici la réduction de *ei* à *e* ou la chute de *i*, car dans ce dialecte *ei* = *a* s'est conservé très tard; et lorsque l'*i* disparut, il n'y avait plus de trace du *t* final : *G. E.* (1499) : *Berthelmeit* 1 r; *radiourneir* 1 r; *arresteir* 1 r; *fondeit* 1 r; *passeit* 3 r; — *Berthelme* 1 r; *este* 1 r, 3 r; *antiquite* 3 r.

8. *au* = *a* est un trait du wallon qui se généralise de plus en plus : *daute* 3 v; *principaul* 11 v; *lyborauz* 98 v; *advocaut* 98 r, 152 v. Notez à l'atone : *fausoit* 26 r.

Noms de personnes : *Rause* 2 v (3); *Vstausse* 10 v.

J. D'O. : *saule* 1900; *paus* 11, 4010, 5080; *paute* 12121; *causement* 36028.

J. DE S. : *espause* 36; *estaux* 53. *G. E.* (1499) : *daulte* 3 r; *vaul* 3 r. Ces mots sont presque tous savants.

9. Je n'ai pas rencontré une seule forme d'imparfait indicatif de la première conjugaison en *evet* (ABAT), qui est aujourd'hui la terminaison de tous les verbes wallons (à part ceux de cette conjugaison dont l'*é* (A), joint au v qui le précédait, s'est réduit à *i* et quelques autres, d'emploi très fréquent, en *œ* répondant à l'ancien français *eie, eit* (Ē latin) : *ainméf, pârléf* — *finihéf* (finissais) — *kiduhéf* (conduisais) — *batléf* (battais), mais *priyīf* (priais), *èstœ* (étais), *vòlœ* (voulais), etc.

Je n'ai relevé que des exemples de *oit*, flexion verbale de la seconde conjugaison que le francien a étendue analogiquement à toutes les autres (voy. *Verbes*).

La troisième personne du pluriel du prétérit de la première est uniformément en *ont* (voy. *Verbes*).

Un seul exemple en *arent : amendarent* 4 v, quoique cette terminaison se rencontre plusieurs fois chez les contemporains de Hemricourt :

J. DE ST. : *exhortarent* 3; *demonstrarent* 3; *nommarent* 8.

J. D'O. : *cessarent* 198; *regnarent* 209, et même plus tard *G. E.* (1454) : *renuncharent* 8 r; *confessarent* 9 r.

10. A combiné avec U donne *ou, o, a : out* 2 v, *orent* 3 r; *sorent* (SAPUERUNT) 62 v; *ont, sont, vont* (*VAUNT = VADUNT), *font*; passim. *Johan cla d'Orpe* 167 v et, chez J. d'Outremeuse, *clas* 11831, 3445 correspondent à la forme actuelle du patois *clã* (clou).

La protonique initiale est maintenue dans : *arat* 2 r, *-ay* 2 r, *-oyent* 2 v (2); *saront* 2 r, *-oy* 86 v.

Nom de lieu : *Gemblouz* 43 v (2) (GEMBLACUS).

11. A, devant une nasale M, N, donne, comme au Centre, la diphtongue *ai*, d'où *aim, ain : ayme* 90 v. — *soveraine* 5 r; *promerain* 6 v, 13 v; *derain* 6 v, 7 v; *castelain* 9 r, 17 r; *affo-rains* 53 r. Les graphies *dierene* 8 v; *dozeine* 185 r; *foymen* (FIDEI-MANUS) 155 v ne sont pas sans intérêt pour l'étude de la nasalisation dans *aim, ain*.

Les noms de personnes et de lieux en *ain(e)* abondent : *Romains* 2 v; *Cenfontaines* 19 v. — *Thilemain* 25 r; *Gilhain* 40 r; *Walerain* 50 v; *Almains* 162 v; *Houten* (Holtam) 30 v; dans ces cinq derniers *ain* répond à *an, am* germanique. Notez encore le suffixe de même origine ING = *ain : chambrelains* 151 v.

On trouve aussi A intact devant *m, n : romans* 63 r; *nonans* 123 v (*nonains* 23 v); *castelan* 138 r; *soveranpont* 185 r; *pro-chans* 195 v.

Parmi les noms propres : *Walleran* 19 v; *Johan* 48 v (*Johain* 107 v); *Allemans* 173 r; *Johane* 30 v; *Juliane* 88 r. *Johenne* 30 r n'est pas moins curieux. *Ar. J.* (1431) : *Jehenne* 7 v.

Précédé de I (I guttural, palatal) AM-, AN- aboutit à *ien : anchiens* 1 r; *doyens* 72 v; *cotidiens* 73 v. Remarquez : CHRES-*toiens* 66 v (cfr. J. D'O. : *crestoiens* 3571).

12. *A* tonique se conserve dans les monosyllabes : *car, ja,*

les mots savants : *pape* 4 v, *date* 104 v, à la troisième personne singulier du parfait et du futur (voy. *Verbes*) et dans les formes atones du pronom possessif au féminin (voy. *Pronoms*). Le mot *harnas* (*harnais* mod.) 73 v, 196 v est issu directement de la forme allemande.

A *combiné avec* Y.

13. I. A latin accentué s'est changé en *ie* après les lettres L, N mouillées (*gn*, *ill*), CH, G, C, après D, T, S, SS, R, précédés d'un *i* semi-consonne venant d'un C, d'un G ou d'un J. Cette loi phonétique, connue sous le nom de loi Bartsch-Mussafia, est ici rigoureusement observée. Je me bornerai à quelques exemples :

a) L + A : *traveilhier* 1 r; *tailhiet* 35 r; *familiare* 177 r; *-s* 181 r est un mot de forme savante; Ñ + A : *ensengnier* 3 r; *tesmognier* 140 r; š + A : *radrechies* 1 v; *empechiez* 1 v; *dekachiez* 3 v; *chief* 3 r; *pechiez* 6 r; *blechiet* 14 r; *chevachier* 39 r; ž + A : *corrigier* 1 v; *congiet* 4 r; *elongiez* 5 v; *atargiez* 14 r; *cargier* 23 r; *enwagiez* 52 r; *jugies* 69 v; Ç + A : *solassier* 3 v; *justiciez* 25 r; *brisiet* 61 r; *aysiez* 180 r.

b) D ou T + A : *traytiet* 1 v; *aydier* 25 r; *fraitier* 52 r; *plaidiat* 176 v; — *defyer* 104 v; *affyer* 119 v. Dans les formes *tratieys* 6 r, *traityeit* 37 v; *piteit* 19 v; *amysteit* 64 r, il n'est pas douteux qu'il y ait eu une influence analogique des nombreux mots wallons en *eit*.

Le participe féminin des verbes soumis à cette loi est en *ie* : *ensachie* (IN-EX-ALTIATA) 1 r; *ensengnie* 3 r; *aysie(ment)* 3 r; *edifye* 48 v; *conselhie* 67 v; *fowagie*; *enforchie(ment)* 177 v; *saynie* 196 v. *Mainye* (MANSIONATAM) 4 r; *lingnie* 51 v; *chachie* 54 v (CALCEATA), sont des participes devenus substantifs.

14. II. A suivi d'une gutturale ou d'une syllabe contenant un *i* palatal = *ai* : 1° provenant de l'attraction : *repaire* 3 r, proton. *repairat* 4 r; mais *seit* (SAPIT 1 r, 6 v, 198 r); *eie* réduit à *ee* : *abie* 3 v, 42 r; 2° devant une sifflante : *Maleaise* 124 v; *Marbais* 8 r (2); *Servais* 16 r. A côté de *Makaire*, on voit *Makare*

47 v, *Makars* 151 v. On trouve aussi *Bonbas* 68 r (*Bombaye* mod.). Cp. J. d'O. *Myreur* etc. : *armars* V, 30. Je constate ici la non-combinaison des deux éléments vocaliques familière au wallon : *årmå* (ARMARIUM), afr. *almaire* (mod. *armoire*); *apoticår* (apothicaire). Une charte de Saint-Lambert de 1408, 941 porte : *Gerar l'apotikare. Ar. J.* (1447) : *vicare* 5 v. ATIUM = *ais* en français, *ā* largement ouvert en wallon. Cet *ā* s'est conservé à Liége, dans le faubourg de Sainte-Marguerite, qui est en cela d'accord avec les communes du Nord-Ouest situées sur les hauteurs voisines et avec le Sud de la province : J. de Hemricourt a : *Servas* 69 v. A Liége, cet *ā* s'est incliné de plus en plus vers *ṑ*, aujourd'hui *å* [1]. *Servot* 91 r est tout à fait conforme à cette donnée du patois moderne. Je signale encore : *Nicolay* 17 r et *Colay* 12 r, 156 v (Nicolas), en wallon de nos jours *Colèye;* 3° devant une gutturale entravée : *estrais* 1 v; *las* 55 r; protonique *ai* = *e* : *seriment* 54 r, 55 r; A + N + C : *Chayneez* 28 r (CAXINUS); *Frangeez* 126 r (FRAXINUS).

A*i* issu de A + Y s'est réduit à *a* : *tratyet* 10 v; *grasse* 39 r; *taray* 70 r; *appasenteur* 89 r; *lassont* 104 v; *mastre* (MAGISTER) 167 r; *fasoyent* 188 r; *chatief* (*CACTIVUM), chétif 144 v, mais *chaitis* 95 v.

15. Le suffixe -ARIO, -ARIUS, -ARIUM donne 1° *aire* : *vayre* 74 r; proton. *vairiet* 20 r; 2° *ier* : *escuwiers* 5 r; *hallier* 17 v; *bailhier* (BAJULARIUM) 20 r; *arbalestier* 157 v (2); *bolengier* 161 v; *moulnier* 175 v.

Le mot *congier* 185 v, 197 r a échangé la finale en *iet* contre *ier* sous une influence analogique. La forme en *ier* est de beaucoup la plus fréquente. *Aire* est particulièrement rare dans les noms propres : *Waltier* 6 r; *Warnier* 6 r; *Clokier* 17 r; *Olivier* 19 r; *Rahier* 27 r, etc., etc.

ARIAM = *iere* : *riviere* 3 v; *saveniere* 120 r; mais *erie* = *flamengerie* 11 r; *porcherie* 125 r; *avowerie* 130 r; *boveriez* 202 r. Nom propre : *Boverie* 48 r; *-iee* 84 r.

[1] *å*, son intermédiaire entre *a* et *o* que les auteurs wallons désignent ordinairement par *â*.

16. A devant N mouillée a donné *ain(gn)* ou *an(gn)*, dans les noms communs comme dans les noms propres : *estain* 17 v; *estraingnes* 17 v; *tamains* 55 r (3) qui viendrait selon M. Meyer-Lübke [1] de TAMMAGNUS. Cfr. *Poème moral : tamain* 373 a, b; *compains* 74 v; — *estrangne* 2 v; *estrengne* 3 v. J. D'O. : *arengne* (ARANEAM) 1062.

Noms propres et noms de lieux : *Seraing* 8 r; *Lowainge* 19 r; *Almaingne* 36 v; *Mehaing* 167 r; — *Lowang* 7 v; *Soumangné* 32 r; *Lovangne* 62 r; *Alemangne* 50 v; *Mehangne* 58 v.

Comme exemple de *angn* à la protonique, je n'ai à citer que le nom propre : *Hesbangnons* 134 r. Les autres mots qui présentent A + Ñ protonique sont des noms communs et donnent *ain* : *destraindit* 52 v (si toutefois on admet la forme STRANGERE à laquelle on a eu recours récemment pour rendre compte du radical *straind-*).

Le traitement de A suivi de L mouillée n'est intéressant qu'à la protonique : *a* : *defalir* 177 r; *ai* : *tailhet* 35 r, 90 r; *mailhet* 158 r, 159 r (2); *ei* : *traveilhier* 1 r, 24 v; *e* : *travelhat* 94 r. Parmi les noms de lieux, je trouve *Malhefiers* 65 r et *Eawaïlhe* (AQUILIA, Aywaille mod.) 48 r; *Houbailhe* 171 v (2); *Pailhe* 172 r.

Je signale un dernier cas où *s* se combine avec la consonne mouillée : *fermas* 73 v; *sospiraz* 189 v.

17. Une mention spéciale est due à AQUAM : *eawes* 171 r; *eawe* 180 v, 183 v. N. P. : *Awir* (AQUIRIA) 2 v; *Eawailhe* 108 r; — *Boyleawe* 15 r, 16 r; *Boeleawe* 96 v; *Boleav* 120 v.

A *entravé.*

18. Le maintien de *a* entravé, sous l'accent comme à l'atone, n'a pas besoin d'être attesté par des exemples. Je note seulement les formes d'imparfait du subjonctif, troisième personne singulier, en *ai* : *visentaist* 4 r; *ralaist* 23 v; *demoraist* 54 r (mais *a* = *ai* est faiblement représenté) et le changement excep-

[1] *Grammaire des langues romanes*, trad. franç., p. 23.

tionnel qui s'est produit dans *Vaaz* 41 v (2) où l'*a* s'est dédoublé.

19. Si l'on s'en rapporte aux indications des patois, -ATICUM doit donner *-aige*. Cette loi n'est pas régulièrement observée : *linaiges* 1 r, 2 r; *damaiges* 1 r; *eaige* 1 v; *hiretaige* 2 v, 8 v, *hyretaiges* 3 r; *visaige* 14 v; *songnetaige* 17 v; mais *stokages* 1 r, 4 r; *domages* 1 r; *linages* 2 r, 2 v; *eage* 3 r; *mariage* 3 r (2); *omage* 24 v; *personage* 34 r. *Age* est d'importation française. Cette observation est confirmée par les formes de Jean de Stavelot et de Jean d'Outremeuse, où *-aige* est très fréquent là où Jacques de Hemricourt emploie *-age*. J. de Stavelot a presque exclusivement *aige : coraiges* 10; *lengaige* 288; *usaige* 229. J. D'O. : *usaige* 957; *outraige* 980; *savaige* 2613; *visaiges* 3866; *coraige* 3884. *G. E.* (1499) : *vendaige* 6 v (3). *Ar. J.* (1447) : *mariaige*. Il n'est pas douteux que *ai* soit une représentation graphique de *è*. Le wallon moderne présente un mélange de mots populaires en *ètch* et de mots de provenance savante en *ătch*, semblable à celui de l'ancienne langue. D'autre part, la présence d'un même mot, sous deux formes, dans deux auteurs différents, est un argument en faveur d'une large extension du phénomène ATICUM = *aige*. Remarquez les mots *domaige, eaige, savaige*, que les patois ne possèdent plus qu'avec la finale française en *ătch*. Ils suffisent pour attester la généralité du traitement populaire de ATICUM dans l'ancien wallon.

20. *-able* issu de -ABILEM est savant. *Aule*, répondant au suffixe -ABULU-, présente plus d'intérêt, vu les formes que fournit le patois : *vynaules* 102 v, 103 r (3), *-le* 103 r (2), 103 v (3), etc. *Mariaves* 51, de Jean de Stavelot, constitue un spécimen plus fidèle encore de parler local à une époque ancienne (voy. B).

21. *a* = *ai* est un trait caractéristique des dialectes de l'Est, particulièrement du lorrain : *caingier* 24 v; *jaisoice* 61 v; *ayvient* 71 r; *pais* 73 v; *grain* (GRANDEM) 145 r, 168 r, 182 v; *raides* 169 r. *Saige* 100 v concorde avec la forme liégeoise, aujourd'hui conservée dans l'expression : *sètch-dam* (sage-femme).

Noms de lieux : *Stochair* 7 r; *Chaymont* 29 v; *Jayche* 37 v.

A *protonique.*

22. Il se maintient en hiatus : *maiement* (*MAXIMA-MENTE) 1 r, 3 r; *awiest* 1 v, *awist* 2 r; *aoroit* 26 v; *pawour* 55 r; *awoust* 63 v; *sawissent* 193 r. Le wallon ancien et moderne conserve l'*a* protonique [1].

La loi du maintien de A protonique présente assez bien d'exceptions : *cheyt* 3 v, *cheoir* 55 r; *meurement* 4 r; *eut* 4 v, 6 v; *meure* 193 r.

Lorsqu'il est libre et dans la première syllabe du mot, il se maintient : *parement* 1 r; *garis* 186 v. — *amoit, -eis, -eit, -at; clameit* 155 v et *damage* (*DOMACIUM, DOMNATICUM) 9 r; mais *chomien* (CAMINUM) 52 v, 181 v; *corongne* 54 r; *vilonie* 104 v, qui est refait sur *felonie*. S'il est suivi d'une seule consonne et précédé de *c, ch,* il devient *e : chevetaines* 1 r; *chevauchat* 3 v; *chemiens* 4 r; *cheval* 13 r. Les formes en *ca* sont picardes ou savantes : *capitaines* 42 v (voy. *Gutturales*).

23. A protonique entravé prête à des observations qui sont, en partie, confirmées d'une manière heureuse par le parler populaire moderne. Il a passé à *e* dans : *entechiez* (b. l. TASCA, qualité bonne ou mauvaise) 153 v; *bresin* 177 v; *maneches* 200 r. J. D'O. : *bresseir* II, 3741; *bresse* 10180; *bressine* II, 7340. J. D'O. *Myreur* etc. : *abrechat* II, 260. Je note dans une charte liégeoise VII : *breseres,* dans une du Sud IV : *bresseres.* Les noms propres nous ouvrent plus de jour sur la question que les exemples fournis par la langue commune : *Ernus* 5 r, 7 r; *Bertremeir* 102 r, 105 v, 148 r, 193 r; mais *Bartholomee* 31 r. *Ch. L. W.* VII : *bretremers.* J. D'O. : *Berthumieir* 4406; *-emeir* 4610. *Ar. J* (1440) : *Berthelme* 3 r; *G. E.* (1454) : *Berthelmeit* 10 v, 11 r.

Dans le cas de *ca* entravé, on trouve *e : cheteis* 23 v, *cheteit* 52 v; *chescon* 36 v; *chechant* 178 r; *cheriez* 189 v; *cheruwes* 203 r.

[1] Voy. *Zeitschr. für roman. Philologie,* II : *Die Mundart des Leodegarliedes,* Suchier, *passim,* et *Grundriss der roman. Philologie,* éd. G. Gröber, 3e fascicule.

D. P. G. : *cherbons* 49, 25; *chergie* 114, 15; *eschernirent* 334, 336. *Ch. L. W.* IX : *chescun, cherpentier;* XXIII : *cherbon. S. C.* : *cescons* 149 r. J. DE ST. : *chierbons* 47. *Ar. J.* (1430) : *cesteal* 1 r.

La question de savoir si A entravé protonique = *è* en a. W. est compliquée. J'établirais volontiers cette règle sur la base que m'ont fournie les exemples ci-dessus et ceux que j'ai rencontrés ailleurs au cours de mes lectures :

A dans cette position devient, en règle générale, *è*, à moins qu'il ne soit entravé par R + *cons.*, auquel cas le patois moderne le conserve souvent : *ārdjin* (argent), *ārmā* (ARMARIUM, armoire), *djārdin* (jardin), etc. Malheureusement les formes de noms propres : *Ernut, Bertremier* (*Bietmé* pat. mod.) ne s'accordent pas avec cette loi. Lorsque la gutturale C précède, et quand même R suivrait, la voyelle ancienne et moderne issue de A est *è*. Aujourd'hui *tchèrdon, tchèrbon, tchèrdin* (chardonneret); *tchèpti* (charpentier); *rasèrsi* (RESARCIRE) peut rentrer dans cette classe de mots. La gutturale se transformant successivement en *kj(a), tj(a), tsch(a)*, n'a pas été sans influence sur l'*a* qui la suivait. Cette influence n'est pas douteuse dans *chierbons;* elle est encore corroborée par le fait que, dans la région où l'évolution de C + A pour arriver à la chuintante n'a pas eu lieu, l'*a* s'est maintenu intact après le *c* velaire. A Mons, on dit *carpinte* (CARPENTUM), *catte* (chatte), où la gutturale a conservé le son dur.

Quelques exemples en *cha* : *chachier* 26 v, *-oyent* 202 v. Ceux en *car* (voy. *Gutturales*) sont d'importation littéraire. Je relève encore *acatat* 23 r, à côté de *accitast* 23 r. *Achiveir* (achever) 48 v, 185 r est dérivé de *chief* (*CAPUM pour CAPUT).

24. A + N + *cons.* subit diverses transformations : *ains* (*ANTIUS); la tonique passe à l'atone : *ainsneis* (ANTE, *ANTIUS -NATUS) 5 r, 7 r; *-ainsnee* 17 v, mais devient *ay* ou *an* dans *aynes* 5 v; *anneis* 25 v, *-ee* 9 r, 20 v. Notez : *Coutumes* etc. : *anneis* I, 105, 309; J. D'O. *Myreur* etc. : *année* I, 454. On trouve encore *ain* : *quaraintaines* 189 v, 193 r; puis *en* : *Brabenchons* 19 r; cet *en* est réduit à *e* dans *ensangleteis* 180 r, *-eez* 186 r; *Braibechon* 35 v, 53 v, etc.

25. Je cite enfin quelques formes caractéristiques : *Ælis* (ADALIS) 17 v, 19 v; *Ely* 91 r (w. m. *ēlī*); *sacrament* 3 v, 36 r (2), qui répond au patois *sacramin*, de même que *seriment* 54 r, 55 r répond à *sèrimin*; *monroyent* 181 v.

Ę du latin vulgaire (*ĕ*, *ae* du latin classique).

Ę *tonique libre.*

26. Il devient *ie*, *ye*; la même diphtongaison s'opère si Ę est suivi d'une nasale seule : *quiere* 23 r (mais *enquere* 1 v); *pyez* 38 v; *arier* 42 v, 63 r; *brieteit* 49 r; *gries* 50 r. *Pietre* 14 r, 20 v, *Piettes* 19 v. L'*s* finale était prononcée dans *liesse* 36 v, quoique ce mot répondît à LÆTUS latin. — *bien*, *avient*; *contient* 51 v.

La préposition et l'augmentatif PER deviennent *par*, parfois *por* : *partant* 5 v, 8 v; *par* 15 r; *portant* 28 v. Les syllabes *eo*, *eu* subissent le même traitement que l'Ę tonique libre : *fief* 130 v, *fyez* 179 v; *tieye* 202 v; *Liege*, passim, qui répond au germanique *liut* (LEUDICUM) = lieu public; *Lynar* 102 r (auj. *Līnâ*); *Thibaus* 6 v; *Thiris* 64 v. Il faut distinguer de ce traitement celui de Ę suivi de U : c. s. *Dyez* 25 r, 52 v; c. r. *Dieu* 6 r. M. Paul Meyer [1] dit que « la finale latine OEUS, EUS est d'ordinaire traitée en français comme une diphtongue, l'U persistant et l'E devenant *ie*. Mais dans notre manuscrit, ajoute-t-il, l'U disparaît et est remplacé par une *r* qui, selon toute apparence, n'était pas prononcée avec le son qui lui était propre, mais servait à allonger la syllabe : *Berthemier* (BARTHOLOMOEUS), *Mathier* (MATHOEUS). » Il semble qu'on ait affaire au même cas de transformation chez de Hemricourt : *Bartholomee* 31 r; *Berthemeir* 102 r, 105 v, 193 r.

Bertremeit 145 r ne peut être que le fruit d'une substitution de suffixe (ATUM = *eit*).

[1] *Romania*, janvier 1877 : *Notice sur un manuscrit bourguignon* (MUSÉE BRITANN., addit. 15606).

27. Le résultat de la rencontre de ę et de i est souvent *i*, comme dans l'Ile-de-France, où cette voyelle date des premiers temps de la langue : *entires* 8 r; *ensiwent* 24 r, 103 r; *demy* 39 r; *dyme* 131 r; *triwes* 188 r (3); *aligent* (germ. *ledig*) 171 v. Proton. *parsiwans* 2 v, *parsiwoit* 22 v, *parsiwier* 118 r.

Le trait caractéristique, ancien et moderne, du Nord wallon, à savoir E suivi de Y = *ei*, est représenté par les formes *deyme* 131 r, 171 r, 174 v; *ley* 117 r; *lee* (elle) 3 r, 70 r est particulièrement significatif; le moderne *léy* ou *lèy* sonne de même. A la protonique, je signalerais les exemples *deymeurs* 171 v; *meidis* 180 v, à côté de *midis* 180 v.

Pour E + Y (cfr. *Romania*, XVII, 556) : *engliese* 1 v; *dyes* 6 r, 15 r; *pyes* 26 v; *syes* 51 v, *-z* 88 r, *syezemme* 118 v, 130 r (mais *siseme* 124 v); *lyet* 103 v. J. D'O. : *cliet* 3619.

Je mentionne spécialement les composés de *SEQUERE : *parsiere* 24 v, *parsier* 52 r, *-yet* 55 r, *-iete* 202 r; *resyez* 69 r; *ensyet* 176 r. J. DE ST. : *ensiiet* 35. J. D'O. : *parsiet* 29396. Ces formes appartiennent au Nord wallon.

28. Les suffixes ĘRIU(M) et ĘRIA(M), Ę suivi de L ou Ñ donnent lieu à un semblable mélange de transformations : *mostiers* 69 r; *Mostiers* 7 v, 11 v; *Bovegnistier* 17 r; *maniere* 2 v; mais *mateire* 1 v, 2 r [mod. *mătér* (pus)]. — *miez* 1 v; *vies* 1 v; *miedres* 10 v; mais *veilhe* (VĔC'LAM pour VĔTULAM) 43 r; *Oreilhe* 50 r, 113 r; *Orelhe* 112 v. — *tieng* 55 r; *yerminez* 9 r (*yermens* 72 v); *detengne* 6 v. *S. C.* : *aveigne* 149 r. J. DE ST. : *prengnent* 6; *tengnent* 6.

29. J'aurais dû signaler déjà, à divers endroits de ce travail, un phénomène de réduction (*ie* = *i*) dont les premiers textes wallons nous offrent des exemples et qui est devenu aujourd'hui tout à fait prédominant. Mais, par le fait même qu'il affecte plusieurs catégories de mots, je l'ai forcément réservé jusqu'ici. Le dialecte en question a maintenu l'accent primitif sur *i* dans *ie*, d'où la réduction *ie* = *i* dans ces classes dont je ne donnerai que peu d'exemples, ceux-ci étant trop usuels dans l'ancienne langue pour y insister :

ie (Y + ANUS) = *i* : *chins* (canes) 9 v; *anchins* 10 r; *Chinstree* (*chien-stree*) 189 v.

ie (Y + ARE) = *i* : *acontir* 10 r; *chirs* 53 r, *chireteit* 145 r; *dangir* 178 v.

ie (ARIUM) = *i* : *dyestrirs; bailhirs; fakenirs* 3 v, 73 v; *brakenirs* 3 v, 73 v; *escuwir* 14 r; *promirs* 17 r; *pannetire* 110 v; *parlirs* 124 r; *halirs* 127 v; *escolirs* 141 r; *moulnirs* 147 r; *bovirs* 171 v; *straingnirs* 178 v, etc. Les exemples abondent, de même que pour les noms propres : *Olivirs* 20 r; *Bottirs* 20 r; *Ogir* 20 r; *Cloquir* 20 v; *Watir* 88 v, etc.

ie (*iere*, ARIAM) : *rivire* 12 v; *banire* 24 r; *chamberire* 99 v; *savenire* 181 r.

ie (Ę) = *i* : *nint* (NEC-ENTEM) 1 r, 2 r; *bin* 4 v; *tirs* (TERTIUS) 5 r; *continnent* 36 v; *affirt* 93 v; *pire* 104 v; *vilhe* (VĔC'LAM) 152 r; *pice* (PĔCIA) 199 r; *manires* 37 r. Protonique : *ligois* 51 v; *abriveir* 112 v. Noms propres : *Pire* 5 v; *Mostirs* 20 v; *Bovegnistir* 66 r; *Tinlemont* (THENIS-) 138 v.

L'accent était même sur l'*i* dans les mots où la réduction n'est point représentée. L'intérêt de la notation qu'on trouve sous forme de remarque dans une charte publiée par M. Wilmotte (*watiers c'om apelle wotir*; Liège, R. 1274) n'échappera à personne. Au surplus, comparez les laisses de J. D'O. : LV : *Pire : fiere : empire : laissier : annonchier : dangier : ierbire : olivire*; LXX : *martire : proiier : drechire : fire : empire : glorifier : rensongnire : chaiere* (chaise) : *desdire*, etc.

Retranchez aux mots que je viens de citer l'*r* finale, sauf aux féminins qui la conservent, et les listes ne contiendront plus, pour ainsi dire, que des formes wallonnes modernes.

Ę *tonique entravé.*

30. Ę tonique entravé n'est resté tel que dans un nombre restreint de mots, où la diphtongaison familière au wallon ne s'est introduite à aucune époque de la langue, où l'entrave est constituée par N + *cons.*, et où le traitement de l'Ile-de-France s'est imposé. ELLU sera examiné à part. *Prestre* 4 r (2); *appers* 22 r; *sept* 91 r (2); *overte* 178 r. Protonique : *honesteit* 19 v; *certain* 25 v; *festiat* 36 v. — *genres* 4 r; *jovente* 10 v; *exemples*

140 v; *Robert* 11 v; *Lambert* 13 r; *Chantemerle* 31 v; *Bertrans* 66 v. La diphtongaison dans l'entrave, qu'elle soit latine ou romane, est tout à fait prédominante : *priestres* 3 v; *appiers* 8 v; *tieste* 10 v; *tierme* 20 r; *honieste* 34 v; *gieste* 43 v; *biestes* 52 r (2); *chiertes* 52 v; *fier* 54 v, *Henris tailhefier* 80 v (2); *descoviert* 55 r; *diestre* 64 r; *sierve* 177 r; *habiert* 186 r. J. D'O. : *ierbe* 463; *infier* 1956.

Elle atteint la protonique comme la tonique : *fiestyer* 3 r; *ciertaine* 18 v; *siervans* 19 v; *mierchier* 28 r; *ahierdit* 40 r; *biergier* 55 r; *yermens* 73 v [1]. B. et D. XIX : *mierkedi* (mercredi); XXIX : *sièrmint*. Noms propres et noms de lieux : *Obiers* 2 v; *Libiers* 3 r; *Robier* 6 r; *Lambier* 13 r; *Englebiers* 24 r; *Chantemierle* 31 v (3); *Gobiert* 32 v; *Houbier* 56 v; *Hombiers* 93 r, etc., etc. Protonique : *Gyerlake* 7 r (3); *Nyerbonne* 25 v; *Hyernut* 30 v; *Bierlo* 31 r (2); *Biernar* 42 r; *Biertran* 44 v (2); *Robiermon* 92 v; *Biernau* 168 r (3). Exemples très abondants.

Dans le parler populaire, il n'y a pas eu, jusqu'à nos jours, de variations dans le traitement de ę entravé. Tous les mots de ces listes qui sont encore usités ont la diphtongaison : *chèl* (certes), *chèf* (serve) paraissent avoir perdu l'*i* : il a été absorbé par la sifflante qui, chaque fois qu'elle est suivie de *j* ou *i* secondaire, a pris le son chuintant [2] : *chèrvi* (servir), *chèrvant* et généralement dans le cas de *si* + *voy.* : *pinchon* (pension) et les mots en TIONEM, *chăl* (*syăl*, ici), *chóchèté* (société), *mèchæ* (messieurs), *achou* (*asiou*, assis).

M. Horning [3] insinue que la diphtongaison d'ę atone entravé est étrangère au wallon et cite *pyèrdou* (perdu) et *fyèrmin* en disant que ces deux mots sont influencés par *pyèl* (perdu) et *fyèr* (fer). Les formes telles que *biergier*, *siermon*, etc., les

[1] De ARMENIOS, par suite du changement A en E devant R, ERMENIOS, phénomène particulier à la France de l'Est.

[2] Cette chuintante, semblable à celle du picard : *cial*, *parchon*, existait partout en wallon au XIIIe siècle.

[3] *Zeitschrift für romanische Philologie*, IX, 483 : *Zur Kunde des Neuwallonischen*.

nombreux noms de personnes et lieux où ę = *ie* n'apparaît qu'à l'atone, ne laissent rien substituer de cette hypothèse toute gratuite. Dans ce cas, l'r devant une consonne est tombée en wallon. Cette chute est déjà attestée par *Bietran* 1 v, 112 v; *Betrans* 35 v (pat. mod. *Byĕtrạn*).

Au sujet du traitement de ę entravé = *ei*, je renvoie à la *Romania*, XVII, 557.

honeiste 16 v, 36 v, 62 r, 100 v (2), *-ement* 100 v; *beystes* 52 r, *beistes* 179 v; *feistes* 188 r, *-e* 193 r. (J. d'O. : *seirat* 3036, 3398, *-ay* 3172).

31. Suffixe -ellus. Ellum : *chasteal* 3 v; *labeal* 19 r; *noveal* 38 v; *vasseal* 52 r; *manteal* 86 v; *capeal* 104 r; *germeal* 126 r; *reveal* 144 r; *marteal* 145 v; *chanceal* 158 r; *bealz* 172 r; *mureal* 203 r; -ellus : *oyseaz* 3 r; *joweaz* 3 v; *rosseaz* 12 r; *casteaz* 16 r; *moweaz* 33 r; *quareaz* 19 v; -elli, os : *beas* 27 r; *joweaz* 52 r; *posteaz* 158 r; *tropeaz* 200 v.

Noms propres en grande abondance : *Sureal* 4 r; *Ysabeal* 6 r (en w. *Zabè*); *Linsmeal* 7 r (3); *Moreal* 12 r (w. *Morè*); *Haweal* 17 r; *Bureal* 29 r; *Marteaz* 32 v; *Pollereaz* 33 r; *Castineal* 34 r; *Villereal* 34 r; *Argenteal* 46 v (w. *ârdjètè*); *Anseaz* 47 v; *Boreal* 58 r; *Thoreal* 88 v; *Royeteaz* 124 r (roitelets; *roitelet*, diminutif de *roietel* ou *roitel*, w. *roieteal*, anc. dimin. de *roi*), etc., etc., etc.

Bealren 30 v; *Bealrewart* 39 r; *Ysabealz* 52 r. Avec chute de *l* : *Burea* 9 v; *Castinea* 35 r; *Beafort* 35 r, 43 r; *Bearen* 38 r; *Beariu* 43 r; *Bearewar* 113 r, etc.

Soliculum donne *soleal* 179 v, 193 v, *-eaz* 179 v, *solea* 179 v. (J. d'O. : *soleal* 518, 4959, *-eas* 2117, 3411); consilium : *conseaz* 187 r.

Suffixe illum : *cheaz, ceaz, az, deaz, eas*, etc. (voy. *Pronoms*); *seal* 3 v; *cheveaz* 176 v. Il semble que, pour rendre *ea* en une seule émission, l'organe de nos aïeux devait être plus souple que le nôtre. Le son mixte toutefois, perdu à Liège, s'est conservé dans certains patois. Le verviétois a une prédilection marquée pour *a* tonique, alors que le liégeois garde les voyelles moins ouvertes *ò*, *æ*. Le premier dit *tăn'* (tonne),

kŏrăn, dăn, mèyăl (MEDULLA), *dăr* (DURUM), *săr* (sûr), *χ̣ar* (afr. *scure*, aha. *scûra*), *kăr* (cure); le second *tŏn', kòrŏn', dŏn', mèyŏl, dœr, sœr, χ̣œr, kœr; è*, qui se trouve sur le même degré dans l'échelle des sons que ces deux derniers, ne pouvait échapper à un sort semblable, et la même disposition organique qui a donné *ò, œ* toniques du liégeois = *a* du verviétois devant *r, m, n, l, y, w*, devait, semble-t-il, faire subir un traitement identique à *è* devant les mêmes sons. On s'attendrait donc à *è* = *a*. Mais la transformation n'a pas été aussi complète que précédemment; le verviétois s'est arrêté à un son intermédiaire que je figure par *ă*^{e} : *bă*^{e}*l, dwă*^{e}*r* (dors), *avou-z-ă*^{e}*l* (avec eux), *vă*^{e}*y* (ville), *fya*^{e}*r* (FERRUM), *χ̣ă*^{e}*gnī* (mordre), etc. Les patois qui ont subi ce traitement ou, pour mieux dire, qui ont conservé la transformation ancienne, s'étendent à l'Est et au Sud de Verviers.

Notons les assonances de Jean des Prés, qui révèlent l'existence d'un son mixte, intermédiaire entre *è* et *a* : CXXXVII : *tropeal : apel* (appelle) : *chalemel : bel : sel;* CVIII : *belle : donsel : fabel : loyeal : baiselle.* On sait qu'aujourd'hui *eal* a donné *è* (Liège) [1] ou *ya* (Huy), suivant que l'une ou l'autre partie du son ancien a prévalu.

Les formes *biaz* 8 v, 27 r, *biauz* 19 v, *beauz* 1 r, *Corbiaul* 1 v, *Soriaul* 2 v, *Moriau* 31 r appartiennent au Midi. Remarquez *vasel* 73 v (pour *vaseal?*).

Suffixe ELLAM : *belle, belles* 10 r, 12 v; *germelle* 35 r, 43 r. Le féminin -ELLA a, sans aucun doute, donné d'abord *eal* (conservé en verviétois) qui, en liégeois, a subi une double transformation : ou bien il est devenu *ăl*, comme l'attestent de très anciens mots : *bouχ̣ăl* (femme stupide), *djèrmăl* (jumelle), *măkrăl, măsăl* (MAXILLA), *mouwăl* (MUTELLA), *nèsăl, pŏtăl, tchârnăl* (charmille), *rouwăl*, etc., ou bien *èl*, sous l'influence du français ou du masculin. La bifurcation s'était déjà produite à l'époque de Hemricourt, qui nous fournit un exemple

[1] *Siseaix, wendai* (vilebrequin) : *Recueil de chartes et privilèges des 32 bons métiers de la cité de Liège;* impr. vers 1730, 2 vol. in-fol.

du premier mode de transformation : *ruwalles* 119 r. *Ar. J.* (1430) : *ruwaul* 7 v.

Le suffixe ILLUM subit encore deux traitements différents du précédent et qui ne sont pas propres à notre dialecte : *cheauz* 1 r, 12 v, *eaux* 1 r [*aux* 1 r (2)], *deauz* 2 v, — *chiaz* 9 v (2), — *chiauz* 18 r. *Iaz* et *iauz* sont du Midi. ILLAS : *chelles* 28 r, 30 r.

Ę̣L + M : *hyames* 178 v, *heame* 197 v, 198 r; *Guilhaume* 31 r, *Guilhelme* 31 r (2).

Ę̣ *atone.*

32. Le cas le plus curieux est celui de sa diphtongaison dans les formes du futur et du conditionnel de *être : sieroit* 1 r, *-at* 2 r, *-ont* 161 v, *-oyent* 4 v.

A. di T. 432 : *siereut. Réplique : sierait* 16, *sièron* 244, *sieront* 271.

B. et D. VII : *sièret, sièrint;* XIV (1731) : *sièreut.*

33. Je recueille quelques autres traits wallons : *samaine* 73 v, 185 r (J. D'O. : *samaine* II, 3502), mais *semedis* (SEPTIMUM DIEM) 193 r (2), la mutation de *e* en *a* dans l'entrave : *astoie* 1 v, *asteis* 55 r (dans la Basse-Sambre, on dit encore *ăston* = sommes), *astalleis* 36 v, *-leis* 103 r; *marchiet* (très fréquent), *Harsta* 82 r (3). Je remarque la substitution de *o* à AE dans *osteilt* 104 v, mot que je rapprocherai de *ŏstĕtch* pour *ĕstĕtch* (étage, d'une forme fictive STATICUM).

34. Ę̣ suivi de Y, par suite d'une transformation particulière, donne *proyers* 3 r, *-es* 140 r, mais *prieroit* 3 r, *pryat* 4 r.

Si L mouillée suit : *meilheurs* 27 r, *melheur* 8 v, 134 r.

Si N mouillée suit : *sangnor* 1 v, *saingnorie* 3 v, 24 r; *vengnant* 4 r.

34. NEC = *nu faisons* 22 r, *nu* 173 r. Son emploi comme enclitique l'a fait traiter comme une voyelle protonique. Sur la tendance du wallon à favoriser *i* ou *u* dans cette position, voyez 40.

Ę du latin vulgaire (= *ē*, *ĭ*, *oe* du latin classique).

Ę *tonique libre.*

35. Les formes issues de Ę sont généralement en *oi*. Je note pourtant *savoer* 5 r; *avoet* 26 v, *avoer* 134 v, 163 r; *Boeleave* 96 v, *Boeleav* 99 r, 119 v. La graphie *oe* représente, selon toute vraisemblance, le son moderne du wallon *œ*. Les exemples suivants ne laissent aucun doute à ce sujet : *S. C. : soef* (SĬTIM) 153 r. J. D'O. : *meus* (MENSIS) II, 806; *peuse* (afr. *poise*) 2405, 4195; *peure* (PIRA) 14535; *saveur* 11073; *teux* (TECTUM) 10003; *treus* (TRES, en rime) II, 184; *pleu* (pli) 7364; *beure* (BĪBERE) 18414; *heure* (boir) 181, 500; *borgeus* (BURGENSEM) II, 4586; *Creux* (Sainte-Croix) II, 11739; *dreux* II, 10720. A l'assonance : LXXXV : *tongreuse : peuse : corteuse : orguilheuse*. J. DE ST. : *pareux* (PARIĒTES) 304. *Ar. J.* (1430) : *Pont d'Avreux* 7 r.

ei se présente quelquefois : *secreit* 37 r; *dyoceis* 90 r (*dioceze* 147 r). La seconde personne pluriel de l'indicatif présent possède régulièrement cette diphtongue : *deveis; aveis; oreis* 18 v; *poeis* 52 v; *esteis* 53 r; *poreis* 120 r; *saveis* 140 v. La diphtongue *oi* (*ē*) s'est affaiblie en *o* : *veyor* 3 v; *creyot* 9 v; *assavor* 29 v; *poiot* 54 v (*pooiot* 78 v, 140 r); *d'or en oir* 116 v; *hors* 151 r; *Boleav* 120 v; *seior* 177 r; *cheyor* 185 r. M. Wilmotte constate que cet affaiblissement vocalique n'a lieu dans les chartes liégeoises que devant une voyelle. Il en relève un exemple au Sud de Liège : *hor*, qui ne peut être rangé, dit-il, dans la catégorie des mots en -ARIUS, -ORIUS, où l'attraction de la voyelle a très bien pu ne pas avoir lieu sur certains points. Effectivement les exemples d'infinitifs le prouvent; de plus, avec les autres, ils attestent *oi* = *o* comme phénomène du Nord wallon.

A la protonique : *envosiez* 39 r; *voage* 52 r.

36. *En : ain : plains* 2 r, 62 r, *plaine* 5 r; *sains* 4 v, 30 v (SINE); *mains* 24 v; *sains* (sens) 34 v, 39 r; *frain* 199 r; *mainsneit* (MINUS-NATUM) 35 v; *amainrit* 3 r (*amanris* 5 v); *Coutumes* etc. : *amenrissent* I, 261, *amenries* I, 261. On trouve *an : sans* 4 v et *en : sens* 2 v, 55 v (formes d'importation littéraire); *moins* 6 r,

73 v ; *mons* 20 r (J. d'O. : *mons* 6108) est populaire. L'attraction de la voyelle a eu lieu dans *poynes* 180 r, 193 r, qui représente le développement complet de la diphtongue *ei*. Les mots d'origine germanique qui, en français, ont changé leur *i* en *a*, tels que *rang, bande* (aha. *hring*, cercle, *binda*), l'ont maintenu en wallon sous la forme nasalisée : *bende* 6 v, 35 r; *costenges* 51 r (w. *kŏstintch*); *rengiez* 201 r; *Flamengerie* 11 r; 39 v (2); *Loheraines* 38 r (Lovaring); *Loheren* 96 r; *Lantremenges* 71 r; *Bassenge* (Bacinga), etc.

Il est évident que la nasalisation, très ancienne en Wallonie, existe dans les mots cités, et que *ain, in, ein* ont la même valeur. Les exemples qui suivent ne sont pas suspects : *Polen* 16 v; *Houten* 30 v; *Bearen* 65 v; *Nandren* 76 v; *Comblen* 88 r; *Soverentpont* 119 r; *foymen* 155 v.

Que l'on compare les graphies de J. des Prés et J. de Stavelot aux formes modernes : J. d'O. : *tament* 45 (tam-magnus) (Hemricourt a *tamains* 55 r); *strendre, plens* (pleni) 1617; *stren, estren* (paille) 7796, 7812; *feumain* II, 592 v. J. de St. : *abens* (albains) 46.

Assonances : J. d'O. XXX : *flamens : Rens : Loherains : temps* (Scheler remarque, à propos de *tain* 10203, que c'est « une écriture adoptée à la rime » et qu'on prononçait *tain, tin, partain* = par temps, bientôt). *Ien* (inum, voy. I) ne peut être qu'une représentation graphique de la nasale moderne. J. d'O. CXXVI : *crestoiens : florins : bins : Rins : paiens : rins;* CCLXXII : *Fremin : bin : chemin : printemps : fin*. Le mot savant *fondemain* (fundamentum) 2761 est plus curieux encore. *En*, pour représenter *ain, in* est presque partout dans les documents wallons du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle. Il est, en quelque sorte, de tradition.

Je n'insiste pas sur l'effet de la palatale dans *marchis* 50 v; *rechivoir* 25 r, 55 r; *concivoir* 140 v.

37. Ę suivi de l mouillée : *merveilhes* 3 r; *oreilhe* 4 r; *conseilh* 9 v; *soleilh* 180 v; — *merveilheuzes* 24 v; *e : orelhes* 4 r; *parelhe* 7 v; *mervelhes* 52 r; — *mervelheus* 4 r; *conselhay* 21 r; *apparelhiet* 185 r.

Passage de *ei* à *i* : *consilhay* 9 v, *-ont* 181 v ; *merwilheuse* 18 v, *-eus* 52 v.

Ę suivi de N mouillée : *desdainge* 50 v ; *dimengne* 193 v ; *dymenge* 194 v ; — *ensengniez* 3 r ; *ensengneray* 62 v ; *dengnoyent* 191 r ; *Coutumes* etc. : *adengniet* I, 539. — *asseneroient* 4 r ; *assennont* 4 r. J. d'O. : *asseneir* II, 5965 [1].

Ę *entravé tonique.*

38. Il donne dans la plupart des cas *e*. Les suffixes ĭssa et -ēsĭmu- présentent seuls quelque intérêt : *ducesse* 7 v, *duchoize* 21 v. *Abbeisse* 3 v, 5 v, 50 v et *abbaisse* 25 v, 96 r, 169 r ne sont que des graphies intéressantes.

Quatreme 58 r ; *chinquemme* 78 v ; — *quatreymes* 5 r ; *quatreyme* 45 r ; *chinqueymes* 22 r, *-e* 43 v.

A propos de ęn + *cons.*, je note *enpaite* 202 v (lisez *enprainte*) ; *famme* 36 v ; *lenwes* 201 r ; — *infer* 64 r.

Ę *atone.*

39. Il est conservé en hiatus et il l'a été très tard : *veut* 6 r, *veioir* 26 v ; *creus* 10 r ; *deuwe* 23 r (voy. *Verbes, dewist, aperchewist*). *G. E.* (1499) : *esmeus* 1 r ; *eskeu* 1 v ; *veu* 4 v.

Il est tombé devant une voyelle : *genalogie* 6 r, 7 r ; entre consonnes : *hyrtages* 42 v ; *soplis* 73 v (w. *sŏplis*) ; *Sevrin* 88 r. La facilité de la prononciation ne permet pas d'articuler deux *e* consécutifs : *hiretaige* 2 v, *hyretirs* 171 r.

40. Il a passé à *i* : *aminee* 3 v, *-ont* 50 r ; *mineir* 4 v, *-at*, *mynat* 39 r, etc. (J. de St. : *aminassent* 12, *demyneit* 29) ; *discange* 24 r, 24 v, *diskange* 24 v ; *dyskendus* 127 r ; *disporveuwement* 37 r. On constate ici la préférence du liégeois pour *i* protonique ; elle se marque dès les plus anciens textes. Les formes du verbe *mener* ne supposent donc pas nécessairement un type mīnare,

[1] Formes de *assenner*, *assengner* très fréquentes dans l'ancien wallon. Voy. *Glossaire roman-liégeois*, par S. Bormans et A. Body (*Bull. Soc. litt. wall.*, 1re série, XIII).

puisqu'on a *monroyent* 181 v, qui plaide en faveur de *ĭ* (*ẹ*) : *dji mon-n'; D. P. G. : ramoinent* 308, 40; *moinent* 311, 37; J. D'O. : *amonroit* I, 22. Dans *di* (fr. *de*) on constate l'*i*, voyelle d'un timbre plus clair que *e;* le wallon l'a substituée à la voyelle sourde et atone terminant les monosyllabes proclitiques français (pronoms, particules) et les préfixes *di, ri* (re), *ki* (cum) (voy. § 63).

Il faut noter spécialement une forme de nom propre remarquable par la présence de *i* [1] : *Alixandre* 17 v (2), 20 r (2), 68 r, etc., mais *Alexandre* 17 v (2). Les mots suivants sont savants : *ordinee* 54 r, *-ont* 51 v; *dyable* 64 r; *Vigile* 193 r. Cas isolé : *stapuleez* 23 r (stipulées).

41. J'ai signalé ailleurs la tendance du dialecte wallon à favoriser la voyelle *a* comme protonique. Ici c'est *e* qui est sacrifié, surtout devant *l* et *r* : *annemis* 19 v, 44 v; *balanches* 77 r; *abalastre* 185 r; — *wariat* 43 v, *-oit* 188 r; — *manechiet* 194 r, *manache* 199 r. Autres cas : *raqueroit* 52 v; *sayelee* 103 v.

Ce traitement n'est pas unique. On a aussi *ei* : *weiriat* 43 r; *oi* : *afloivis* 1 r, 8 v; *o* : *promiers, promerain* 145 r; *dosoir* 51 v. Il ne faut pas oublier que le wallon favorise *o* et *u* dans l'emploi de protoniques. Notez *messon* 64 r.

42. Je considère comme romane la diphtongaison de Ẹ dans : *dierain* 55 r, *-ement* 7 v, 51 r, 64 r; *vieroyent* 182 r (J. DE ST. : *vieront* 19, 35; J. D'O. : *vieray* 4229). Entravé : *mierlettes* 18 v, 82 r, 82 v; *vierseis* 200 v. Elle a été entraînée par l'analogie des nombreux cas où elle s'est développée conformément aux plus anciennes traditions de la langue.

Ị du latin vulgaire (= *i* long du latin classique).

I *tonique.*

43. I long du latin classique, qu'il soit libre ou entravé, se maintient : *meisme* 1 v (3); *spanir* 6 r, 25 r et de nombreux noms de lieux en *ines*. Je n'ai relevé qu'une exception remar-

[1] J. DE ST. : *Grigoir* 1, *Grigoire* 8. J. D'O. : *Grigore* 295 (w. *Grigṓ*).

quable à cette loi générale; elle est constituée par les formes suivantes du verbe *dire* : *dest* 23 r, 53 r (2), 104 v, 171 v, 194 r, 196 v, 202 r, *derons* 113 v, *det* 141 v [1].

J. de St. : *dessent* 19; J. d'O. *Myreur* etc. I : *dest* 340, 426 (3), 427; *dessent* 427. *G. E.* (1452) : *dest* 13 r; (1454) : *dest* 7 r, 9 r (2), 9 v (2). Je cite tous les exemples de J. de Hemricourt sans en omettre un seul, parce que, par leur conformité avec le patois moderne de certaines régions, ils présentent un intérêt réel pour l'histoire de la langue. M. Paul Meyer signale dans un manuscrit bourguignon [2] : « i latin et français devient *è* (*é* ou *è*?) dans *des* (dixi) 226, *dest* (dixit) 195 ». M. Meyer-Lübke (*op. cit.*, § 30) dit qu' « on peut poser comme règle générale que *ī* est resté sans changements en roman et que dans les dialectes on trouve une série de changements, en partie spontanés, en partie conditionnels. Aux premiers appartient le dédoublement de *i* en *ii, ei;* aux seconds, le passage de *i* à *e* devant les palatales et son affaiblissement en *ę* devant des groupes de consonnes ». i de dixit passe à *e* par *ei,* cfr. *Ch. L. W.* : *deis, deit* D. 1279. Le liégeois moderne, bien qu'il fasse aujourd'hui un emploi rare de ces formes du verbe *dire,* en possède pourtant : *derit* [N. Defrecheux, *Vieille chanson canadienne* (Bull. Soc. litt. wall., VIII, 1re série)]; *dèriz'* = impf. subj. (A. Delchef, *Pus vis, pus sots*); *dèrisse* (*Tâti l'perriquî,* I, 12). A Herve (quatre lieues Est de Liège), dont je suis originaire et dont je connais depuis longtemps le patois, j'ai retrouvé à peu près toute la conjugaison en *è* : imparf. indic. : *dju dèzéf, tu dèzéf, i dèzéf, nõ dèzī,* etc.; prétérit : *dju dè, tu dè, i dè, nõ dèzī;* on y dit aussi *dju dèri, nõ dèrī;* imparf. subj. : *ku dju dèzăz,* etc. D'une part, au Sud de Verviers (Nivezé, Spa, Thiège, Jalhay), où j'ai recueilli des notes sur le patois, les mots *syèrvès'* (service), *muzèk* (musique), *malèz'*, d'une autre les renseignements que donne M. Horning sur le parler de Huy dans la *Zeitschrift für romanische*

[1] Il est vraisemblable, d'après l'italien *detto,* l'ancien espagnol *decho, decha,* le valais *det,* que *det* ici répond au latin dictus.

[2] Déjà cité. Voyez plus haut.

Philologie, XII, 259, attestent un traitement spécial de *i* dans une partie de la Wallonie, traitement que les exemples anciens cités ci-dessus nous montrent comme bien établi à Liège dans le passé. A Huy, c'est un *e* bref intermédiaire entre *ẹ* et *ę*, plutôt *ẹ*. On y rencontre le prétérit *dẹ*, *berbẹ* (brebis), *postẹ*.

44. ī long accentué devant une nasale donne *in* : *molins* 3 r, 4 r; *cuzins* 20 r; *affin* 58 r; INA devient *ine* : *cuzine* 22 v; *cuzine* (COQUINA ou mieux *COCINA) 185 r. *Goffins* 15 r; *Martin* 31 r; *Stassin* 27 r; *Sarrazins* 38 v, etc. A côté de ces formes, on en trouve d'autres, en plus grand nombre, qui ont *ien*. Cette graphie ne peut être qu'une représentation de la nasale *in* telle qu'elle existe aujourd'hui dans *cousin*, *poussin*, etc. On sait qu'anciennement *in* assonait en *i* pur et que ce n'est qu'au XVIII^e^ siècle que la nasalisation est complète dans le Centre. A Liège, elle remonte beaucoup plus haut (v. § 36). *Ien* : *cuziens* 1 r; *fien* 20 v, 78 r; *matien* 26 v (2); *voisiens* 38 v; *quatreviens* 74 r; *vientsyez* 77 r; *esquevien* 80 v. Les noms propres en *ien* abondent : *Jardien* 21 r; *Bastien* 31 v; *Meliens* 33 r; *Martien* 34 r; *Stassien* 74 r; *Covien* (Couvin) 124 v.

45. L'I dans le voisinage d'un autre I, d'un Y ou d'une consonne palatale devient généralement *è* en wallon par dissimilation, *è*, *èy*, *ègn* [1]. Je ne trouve dans mon texte pour I + L, I + A que *ilh*, *vilhes*, *filhe*; *Marie* 19 v, 20 v, mais *Maroie* 13 v (3), 14 r (2), *-roye* 13 v, *-roy* 13 v (3). Ces dernières formes nous montrent un développement plus complet que *Marèy*, qui n'est qu'à mi-chemin.

46. ī + Ñ = *ingn* : *lingne* 5 r, 8 r; *vingnes* 171 r. Si l'étymologie de *Vivegnis* = *vî vègnis*, vieille vigne, latin VINEA, était admise, on pourrait considérer *Vengnis* 99 v comme un exemple de la transformation de *i* en *è*.

47. I + A : *rive* 3 r; *Pexheuriwe* 198 r; *Pexheurive* 156 r.

I + U devient *iu* : *Belriu* 63 v, *Beariu* 75 r; *Awelhonriu* 11 r,

[1] Exemples : *fèy* (FILIA), *vèy* (VILLA), *Marèy* (MARIA), *lègn* (LINEA), *vègn* (VINEA), *rèw* (RIPA).

46 v. A propos de *melies* (*ieus* = *ies*) 181 r, cfr. le *Dictionnaire de l'ancienne langue* de Godefroy.

48. Les exemples de la graphie *ie*, pour représenter *i* tonique ou protonique, sont trop nombreux et trop usuels en wallon pour qu'il soit besoin d'y insister beaucoup : *suffieroit* 2 r; *veniessaz* 20 v; *viertus* 36 v; *vielhe* 79 r; *giest* 105 v; *tiexhe* 94 v; *paysieble* 124 r; *chatief* 144 v. — *Noevielhe* 28 v; *Sensielhe* 33 v; *Adielhe* 71 v; *Ielhe* 76 v (2); *Joupielhe* 77 r; *Bielhe* 104 v.

I *protonique.*

49. I latin long atone se maintient régulièrement, qu'il soit libre ou entravé. Je ne signale que quelques exceptions : *Lemborg* 19 r (mais *Lymborch* 19 r); *Awegnon* 40 r; *Phelippe* 50 r; *Sezielhe* 53 v; *Cornelhon* 141 r; *Coirneilhon* 141 v [1]. — *serveroit* 181 r; *amesteit* 155 v; *amecheit* 112 r.

Remarque : Sous les numéros 43, 44, 45, 46, 49 ī = *è*, ī + N = *in* (*ain, ein*), ī + I, Y, cons. palat. = *è* + ..., ī atone = parfois *è*, je relève chez les vieux auteurs ou dans les patois modernes des exemples de I dans chaque position, se transformant en *è*, *e*. Le phénomène a dû anciennement avoir une large extension. Il s'est accompli différemment selon les lieux et les temps, mais l'analogie a amené bien des reformations postérieures, *è* redevenant *i* à certaine place, par exemple sous l'influence d'une nombreuse catégorie de mots en *i*.

Ǫ en latin vulgaire (= *ŏ* du latin classique).

Ǫ *tonique libre.*

50. Le traitement le plus fréquent est la diphtongaison en *oe* : *oevre* 1 v (mais *ovre* 1 v); *avoek* 1 v; *noef* 40 r, 68 r; *esproeve* 53 v; *voelent* 139 r. — *Noevilhe* 16 v; *Noefcas'eal* 36 r.

[1] Cf. Mons Cornelii, chez nos anciens chroniqueurs pour *Mont Cornillon* (de *corne*) (Kurth, *Les origines de la ville de Liège*, p. 5. Grandmont, 1883).

ue est plus rare : *puet* passim; *cuer* 3 r; *puelent* 17 v; *pueples* 180 r.

On trouve aussi *ou* : *Soure alys* 5 v; *avouke* 39 r; *eu* : *seure* 3 v; *u* : *publement* 18 r; *truwe* 175 v. J. d'O. : *truvent* 490; *troivent* II, 1314; *pruve* 958; *puple* 802; *pulent* 3334.

Ces exemples confirment les conclusions de M. Wilmotte (*Romania*, XVII, 558, 559) concernant le son que représentent ces diverses graphies, c'est-à-dire le son moderne *ou*.

Le suffixe IÓLUS est aussi traité conformément aux données de nos patois : *tilhoul* 53 v (3); *pailhoul* 202 r (J. de St. : *palhouz* 304). Sobriquet? : *A Henry Spiroul* 144 v, 145 v (b. latin ESPERIOLUS, qui est une déformation du dim. lat. SCURIOLUS; *sc* serait devenu *sp*).

51. o̧ suivi de U donne *iu, ieu, ie, eu, ou* : *liu* 3 v, 26 r, *lieu* 15 v, *liez* 171 r; *feu* 178 v; *pout* 52 r; *vout* 53 v. Proton. : *pouwist* 24 r, 24 v, mais *powist* 8 v; *vowist* 23 r; *puist* 15 v.

52. o̧ + Y provenant soit d'une gutturale, soit d'un I palatal, donne tantôt *oi, o,* tantôt *ui, u* :

puis 1 r; *vuyde* 178 v; *owit* 1 r, 2 r, 37 v, etc., *owt* 14 r; *coxhe* 53 v, 141 r [1]; *troie* 182 v (surnom = *truie*, TROJA); — *humais* 26 r. *Huy, Durbuy. D. P. G.* : *oile, -s* 54, 8; 26, 9, *oles* 242, 15; *puz* (POTEUS) 146, 9.

J. d'O. : *poissent* 2036; *anois* 2650; *angosse* V, 26. — *cure* (ÇORIUM) 4596; — *plaive* 30029, *pleve* 38896, *plueve* 38897, *pleuve* 4364, *pluve* 1922, *ploive* 38955.

Le traitement de la protonique n'offre guère d'intérêt : *poissanche* 1 r, *-ce* 9 r, *puissante* 12 v; *vuidier* 178 v; *pussante* 90 r; *anyeus* 180 r.

Les reformations et les influences qui se sont produites ont rendu très divers, suivant les lieux et les époques, les produits de o̧ + Y. Les exemples ci-dessus mentionnés établissent, dans un temps relativement ancien, l'existence des trois traitements du parler moderne 1° *ü* (*kür, nüt*) [2]; 2° *o* (*kòχ, mòy, ól* (OLEUM),

[1] 53 v = branche, 141 r = cuisse.

[2] *puche* (PÒTEUM), J. d'O. 2080. Scheler ajoute : *puche* a échappé au scribe comme lui étant plus familier, mais la rime veut *puis*.

anóymin (ennui); 3° *e* (*plèf* ou *pwèf*). *Pleuve* rappelle *eu* (o̥ + y) du Condroz. Les autres formes de *plo̥via* ont généralement leurs correspondantes dans les patois modernes : *pluèf, pwèf, plouf, plòf.*

Mots savants terminés par oria = *ore, oire : memore* 5 r; *ystore* 48 r; *ystoire* 1 v; *memoire* 8 r.

53. o̥ sous l'influence d'un i, mais devant la liquide l, se diphtongue comme o̥ en un son qui est *ou : duelh* 3 r, *doelhe* 26 v; *oez* (oculus) 54 r, *oelh* 64 r, *oilhe* 71 r; *voelh* 53 r; *orguelh* 188 r; *foilhes* 168 v (*foilhet* 98 v); *avoiles* 200 r; — *ouwe* 14 r; *foulhes* 103 r (2); *orgoul* 179 r (aujourd'hui *òrgou*, peu usité).

o̥ *entravé.*

54. Le maintien de *o* n'est pas conforme aux traditions du wallon : *forche, tost; force* 52 r; *recort* 1 r; *cop* 177 v. Proton. : *renforchier* 1 v; *costie* 4 r; *recordeir* 5 v; *informeis* 15 r; *ou : toust* 3 r; *fourme* 3 v, *infourmeis* 62 v; *copont* 185 r.

oi tonique et protonique : *tantoist* 2 v (2), 54 v, 132 r, *toist* 23 v, 27 v; *moirs* 16 v; *Johan le boirgne* 42 r, *Colart le boirgne* 154 r; *Wery le foir* 64 v; *coistie* 54 r, *-te* 54 v, *coystiant* 182 r; *poirture* 74 r; *coir* 90 r, 97 v, 157 r; *hoistes* 98 v; *boirgoise* 143 v. — *Beafoir* 46 v; *Coirnut* 95 r, 96 v, 97 r, 100 r, etc.; *Coirbeaz* 141 r, 142 r, 176 r, etc. (auj. *kwèrbè*); *Goir* 195 r, 199 r (auj. *djwèr*). Aussi *Ch. L. W. : Jore* XIV. J. de St. : *toist* 5; *oiste* 15, *-eis* 25, 27, 29, *roister* 88 (ôter); *boirgois* 54; *poirteis* 47. J. d'O. : *tantoist* 385; *foir* II, 6279; *coiste* 6367; *moir* 11888; *soir* (sort) 31197; *toir* (tort) 37963. *G. E.* (1499) : *tantoest* 1 v. Les exemples sont nombreux chez les deux derniers chroniqueurs.

L'intérêt de cette notation phonétique n'échappera à personne. On va voir quelle interprétation il faut lui donner : le wallon moderne diphtongue o entravé devant r + cons. et s + cons. M. G. Paris [1] fait de ce phénomène « un des plus

[1] *Mémoires de la Société de linguistique*, I, p. 292.

saillants et des plus anciens du wallon (cfr. *Chartes*, Wilmotte, *Romania*, XVII, 560, et XIX, 79). Apfelstedt [1] déclare que, dans des formes telles qu'en présentent le Nord et l'Est (*Notices et extraits des manuscrits, etc.*, t. XXVIII, 2, N. de Wailly, *Actes en langue vulgaire, etc.*, Paris, 1878) : *descoirs* 133 G; *rapoirt* 133 H; *acoirt* 133 J (Meuse), etc., *oi* peut être phonétiquement *oę*, car ǫ entravé se diphtongue dans certains dialectes français (ainsi en nouveau bourguignon, *oe* et *oue* dans ce cas) comme ę en wallon. Voyez aussi E. Görlich, *Nordwestl. Dialekte*, 39 : *oi* = *oę*, *Französische Studien*, V, 3.

Les graphies des textes du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle nous renseignent au sujet de la prononciation ancienne et attestent la diphtongaison de TOSTUM, qui est rare aujourd'hui. *Mor.* 1623 : *tro toy ;* B. et D. XIV : *pu toy ; Mirmoite ;* XIX : *tantoi* (2); VIII : *moërt*, *coërps*. *A. di T. : sitoy* 265, 291, *ossitoi* 337 ; *coines* 262. *Réplique : pustoit* 96. B. et D., II : *foirgi*, *moirdé* (mordre). Rimes : *Répl. : moirts* 92 : *terre* 93; *coinne* 106 : *narenne* 107; II : *foisse : aguesse*.

L'usage graphique de nos auteurs modernes s'explique par celui des anciens. A défaut de notation adéquate, ils en emploient une qui, bien qu'approximative, a pour elle l'autorité de la tradition. Ils écrivent *toirt*, *foirt*, *koir*, *poirter*, *koine*, *koirdai*.

On ne peut que donner la même interprétation à *oi* représentant ŏ (AU) libre, tonique ou atone. Hemricourt : *oyzont* 104 v ; *oizont* 187 v. J. DE ST. : *oisent* 27, 54; *voiront* 28; *poirat* 28, 31, 38, *-ons* 58, *-ait* 58; *voirat* 29, 58; *oppoisoit* 46; *voilroit* 49. J. D'O. : *voiray* 1623 ; *choeze* 56. Il serait difficile d'expliquer cette dernière graphie sans admettre les conclusions précédentes. Je signale dans B. et D. VIII : *oëseſ*. Ces exemples de ŏ (AU) ont tous leurs correspondants dans le parler moderne [2].

[1] *Altfranzösische Bibliothek*, VI : *Lothringischer Psalter*.

[2] A propos de *choise*, *choeze*, cfr. *pŏ d'tchwè* (petit de chose), *ŏt d'tchwè* (autre de chose). *Chwès'* est encore en usage dans les Ardennes. L'*i* de *boirgoise* peut être parasite.

55. Le seul cas de o + n + cons. qui soit digne de mention, est celui où DOMINUS est en jeu : *danz* 86 v, 94 v, *dan* 12 r; *dant Everar* 4 v. — *damme*, passim. — *Domartin* (DOMINUM MARTINUM) 4 v.

o *atone.*

56. Les exemples de *o* atone conservé sont en grande abondance : *joweir* 3 r; *soffrir* 19 v; *coronne* 22 r; *voloir* 26 r; *poloit* 26 v; *noveal* 26 v; *corage* 37 r; *morit* 42 r; *proveir* 53 v; *esporons* 53 v; *descoviert* 55 r; *soleaz* 179 v; *boveriez* 252 r. — *Johan* 48 v. On trouve moins souvent *ou* : *proufitables* 1 r; *poupleez* 61 r (2); *oy* : *proyfitable* 24 r. On constate l'obscurcissement de *o* en *e* dans : *Jehan*; *Remans* 46 v; *sereur* 5 r; *appreprïez* (AD-PROPIATI) 182 r, *-oyent* 203 r (2) (J. DE ST. : *apprepont* 253; w. mod. *aprèpī*); *festaine* (de la ville de Fostal) 198 r.

a est substitué à *o* dans *Adielhe* (Odile) 71 v. C'est un trait wallon.

o en latin vulgaire (= *ŏ*, *ŭ* du latin classique).

o *tonique libre.*

57. Il subit des traitements assez divers : *o* dans *kowe* 19 r, *cowe* 28 v; *roge* 99 v; *ou* dans *doume* 23 v; *allouz* 36 v; *eu* dans *preuz* 5 v (2), 7 v.

Le suffixe OR(EM) donne généralement *eur*. On trouve aussi *our* : *pawour* 11 r, 55 r; *honour* 91 v; *flour* 96 v; *plours* 183 v; *or* : *sangnor* 1 v (deux exemples en *our* : *monsangnour* 1 v, *saingnour* 12 r); *demorent* 101 v; *oir* : *hoires* 3 r (2); *desoir* 3 v (*desoirtrans* 198 r); *demoire* 16 r, mais *-eure* 3 v; *deseurnommeis* 4 v; enfin *u* : *labur* 1 v (2), *laburans* 155 r, 157 v.

Nom propre : *Charneur* 84 r, *-oir* 174 r.

Les adjectifs répondant à un type latin en -OSUM, -OSAM sont tous en *eu*.

Le traitement n'est pas aussi uniforme devant *l* : *seule(ment)*

10 r, 13 r; *soulz* 23 r; *geule* 76 r, *gueles* 5 v, 62 v, *goyles* 4 v.

La même variété de graphie se rencontre dans les noms de personnes et de lieux, qu'il s'agisse d'une voyelle atone ou d'une tonique : *Ernus* 5 r, 7 r, *Ernoul* 31 r; *Adulph* 26 v, *Adoulph* 44 r; *Radout* 27 r, *Radut* 151 v; *Upengny* 58 v, *Oupengny* 58 v; — *Oede* 6 r, *Oude* 87 r; *Juwette* 6 v, 12 r, *Jouwette* 12 r (2), *Jowete* 169 r; *Mabuege* 20 r, *Mabeuge* 31 r, *Maboge* 50 v; *Odoir* 114 r, *Odeur* 114 v, *Odour* 114 r.

o + y.

58. Les seuls cas intéressants à signaler sont ceux où il n'y a pas combinaison des deux éléments vocaliques. D'abord le suffixe ORIUM : *Myroir* (titre), mais *seroge* 22 v, le *y* s'est ici consonnifié; *victore* 19 r, 182 v. (*S. C.* : *glore* 152 r; B. et D. XIX : *Diet de glor*; J. D'O. : *Grigore* 295.)

o suivi de N mouillée = *oi* : *patrimoine* 6 r; *acointes* 10 v; *almoines* 36 v; *moyne* 90 v. Ailleurs le *y* n'a pas eu d'influence : *besong* 23 v; *songne* 190 r; — *patrimone* 13 v; *conjondre* 21 v; *canones* 22 v; *ydone* 30 r; *corongne* 54 r.

Protonique : *acointiez* 2 v; *poindoit* 2 v; *canonesse* 7 r; *tesmognier* 140 r.

Noms propres : *Anthoine* 17 r, mais *Antone* 45 v, 46 v, *Anthonne* 80 v.

Signalons enfin quelques exemples de J. des Prés, afin d'établir solidement l'existence de ce phénomène bien wallon, à savoir la non-attraction de *y* : *pongne* (PUGNUM) 1369, 4380; *tesmongne* 1327; *Ambrose* 4771 (w. *Anbrős'*). *Myreur* etc. : *jondit* I, 340. — Laisse CXXVII de sa *Geste* : *ont* : *meprison* : *point* : *impetront* : l'*i* est sans valeur. Il n'y a eu attraction de *y* que dans *genol* 4436.

o *entravé.*

59. Persiste : *adjoste* 1 v; *tos, tot, tote, toz, atot; toche* 1 v; *boke* 6 r, 8 r; *todis* 19 r, 140 r; *doble* 42 r; *gottes* 96 v, 169 r;

begemoxhe 110 v; *bechemoxhe* 152 r; *cottes* 179 r; *rescosse* 200 v. Je ne trouve pas de forme diphtonguée de JUVENIS; J. D'O. : *josnes* 1952. On dit encore aujourd'hui *djŏn'*. o dans ces conditions passe aussi à *ou : tout,* etc.; *moult* 3 v; *espoultre* 14 r; *awoust* 63 v; *ourle* 64 v; *outre* 85 v; *behours* 128 v; *court* 146 v, ou à *u : ultre* 1 r; *mult* 2 v, 3 v (*montepliement* 1 r); *murdres* 8 r; *sepulcre* 15 v est savant.

S'il est atone, il donne : 1° *o : cortoisement* 4 r; *oblit* 9 r; *borgois* 12 v; *dotance* 52 v; *retornerons* 56 v; *coroit* 62 r; 2° *ou : sorjourneir* 3 v; *retournerons* 5 r; *encoulproyent* 24 r; *enbouxhat* 54 v; *ourlet* 162 v; *aournement* 197 r.

M'appuyant sur d'autres exemples des *Dialogues du Pape Grégoire* et de Jean des Prés, je formule provisoirement la règle suivante : o *entravé reste* o *en wallon lorsque l'entrave est constituée par un groupe autre que* R + cons.; *il devient* ou *lorsque le groupe qui suit la voyelle est* R + cons. [1]. On peut joindre aux exemples précités : *fourme* 3 v et *cukiez* 200 r, bien que l'o y soit en syllabe ouverte. Le liégeois moderne laisse tomber *r* lorsqu'il est suivi de *n*, *s* ou *m* : *djou, bous'* (bourse), *foum', toun'*. Si les mots *tour* et *court* n'y faisaient obstacle, on dirait d'une façon plus générale que la chute de *r*, dans ce cas, est régulière. Il faut noter qu'à Charleroi on dit *tou, kou* et qu'à Liège *pò l'amou* a été très fréquent dans la langue populaire. A un certain moment de la durée historique, l'*r* a pu tomber généralement : l'analogie du français l'aura rétablie [2].

Si l'o redevient atone, la consonne se maintient; ce qui arrive également quand se produit la diphtongaison de o entravé : *pwèt, pwèrté.* On peut facilement se convaincre, par les exemples que donne M. Horning (*Zeitschrift für roman. Philologie,* IX, 487), que le traitement moderne est d'accord avec l'ancien. Noms de lieux : *Haccourt* 13 v; *Ourte* 112 r. On dit aujourd'hui *Ròkou, χăkou.*

[1] Cfr. une règle quasi semblable établie par M. l'abbé Rabiet pour le patois de Bourborain (Côte-d'or) (*Revue des patois gallo-romans,* janvier 1890, pp. 30, 31 et 32).

[2] Cp. encore : *soû* (sœur = religieuse), Grandgagnage, II, 377.

o *atone.*

60. Grande est la variété des traitements. o est le plus souvent conservé : *solas* 1 r, 1 v; *soverains* 3 r; *covens* 3 v; *governement* 7 v; *espozat* 17 v; *jalosie* 139 v; *ryoteuze* 143 v; *Momale* 5 r; *ou* est moins fréquent : *espouzat* 29 r; *nourechons* 52 r; *ryouteuz* 144 r; *bouteir* 179 v; *Houbier* 90 v (*Hubier* 90 v). On trouve aussi *e* : *uzerier* 18 r; *marteles* 61 r; *behours* 128 v; *oi* : *proidons* 2 r et *u* : *cuziens* 1 r, 2 v; *butont* 178 v.

61. Si l'o est suivi de *y*, il y a réduction du groupe en *i* : *cognissanche* 2 r (2), *-oit* 37 r.

62. Notez l'obscurcissement en *e* lorsque *n* simple ou *n* + cons. suit o : *fakenirs* 3 v; *brakenirs* 3 v [*G. E.* (1499) *brackenier* 6 v]; *maisenat* 83 r; *facheneis* 165 v; *volentiers* 4 v, 9 v, *-eit* 20 r, 55 r, etc.; *kalengat* 179 r. Bien plus, la consonne tombe parfois : *liwecheaz* (lionceaux) 199 v, *pengnecheaz* 199 v[1]. Dès lors on saisit aisément la transition des formes anciennes aux modernes : *on, en, e* : *măs'né, brăk'nī, vŏl'tī, vŏl'té.* — *Summes* 85 r, *sumes* 133 r, et *fundation* présentent la graphie *un* pour *on.*

L'allemand *mund* est rendu par *man* : *manbors* 177 v (3).

63. SUPER = *so* : *soplis* 73 v.

SUB = *so* : *solon* 37 r; *somonze* 177 v. (J. D'O. : *socour* 3850, *sojour* 3709); *se* : *selont* 26 r. A la place de *so,* on rencontre *sor* : *sorjourneir* 3 v, *-at* 25 r; *sorcouroit* 181 v[2].

L'altération du préfixe *cum, com* est attestée par *ketrais* 108 r; *kebatirent* 181 r, 182 r; *kemelat* 186 v; *kebatoyent* 197 v; *keplaindit* 202 v. Cet affaiblissement est fréquent dans l'ancienne langue : *quenoistre, quemum, queronne,* etc.

Le wallon aime à remplacer l'*e* muet français, quand il ne peut pas le supprimer totalement, par des voyelles sonores, dont *i* est la plus ordinairement employée. De là les formes

[1] Pourtant on peut supposer que le scribe a oublié le ˜ sur *e.*

[2] Cp. auj. *sòrlevé* (SUBLEVARE), *sòrlon* (SUB-LONGUM, fr. selon).

kimér, kibin, kidār, kibăt', kimèlé. B. et D. XIV : *kitrais, -te* (CONTRACTUS). Texte wallon de 1675 : *kifermer* = confirmer. Les exemples fournis par Hemricourt se trouvent donc à mi-chemin du développement historique : *co, ce* (*ke*), *ki*. Nous voilà loin du préfixe sanscrit *kis* que Micheels, dans sa *Grammaire liégeoise*, invoque pour rendre compte du *ki* wallon, si fréquent pour marquer la réciprocité, l'intensité d'action dans les verbes.

64. o̯ = *oi* : *toichante* 35 v; *moibles* (MŌBILIS) 67 r, *moible* 177 r; *joyliet* 83 r.

Ụ du latin populaire (*u* long du latin classique).

Ụ *tonique.*

65. Dans la généralité des cas, il se maintient : *segur* 8 v, *entrepresure* 21 r; *aventure* 49 v; *poirture* 74 r; *affolure* 186 v; *fut, furent, fussent, nul,* etc. Les nombreux mots, et principalement les participes, formés avec les finales UTUM, UTAM sont en *u* (*-t, -s, -we*) : *veüwes* 1 r; *creüs* 10 r. Remarquez *ferent* (Salbray transcrit : *feurent*) = *furent* 22 r et les parfaits : *perchuyt* 54 v, 181 v, *-uyrent* 187 v; *dechuyt* 186 r; *rechurent* 201 v. *Ure* est devenu dans quelques mots *eur* [1] : *pointeur* 1 r; *aventeur* 52 v (2), 54 v, 55 v, 200 v, *mesaventeur* 64 v; *sepulteur* 78 v; *nateur* 122 r; *deconfiteur* 201 v. Je relève dans J. d'Outremeuse : *aventheures* 29; *resdeure* (*resdure,* folie) 34384, dans une *Charte S. Lamb.* [2], 273 : *armeures.* On sait que U devant R devient *eu* en wallon moderne. M. Altenbourg [3] a tort de voir dans cette transformation une *Synalèphe* ou *Crase* de l'ancienne terminaison *eüre,* qui est fréquente en vieux français. Les mots qui, ayant ū en latin, sont en *eur* aujourd'hui, devraient,

[1] Abréviation *e*r, que je résous *eur* comme *melhe*rs 53 r = *melheurs.*

[2] *Chartes originales du chapitre cathédral de Saint-Lambert à Liège* (depuis 1233) (voy. *Inventaire,* p. p. SCHOONBROODT, Liège, 1863, in-4°).

[3] *Versuch einer Darstellung der wallonischen Mundart.* Eupen, 1880, III, 11.

selon lui, cette finale à une reformation analogique sur les premiers. L'absence de correspondance entre les formes anciennes et les modernes parle suffisamment contre semblable hypothèse pour qu'on se dispense de la discuter (voy. d'ailleurs Meyer-Lübke, § 59). D'autre part il existe en wallon des exemples du passage de ū à *eu* devant N : *leune, chaskeune* (chacune).

66. Mais généralement l'ū suivi d'une nasale est devenu *o* [1] : *alcon* 1 r, 2 v; *don* 1 r, 2 v; *cascons* 18 r, 28 v; *common* 26 r. Sur ce point, l'ancienne langue se trouve de nouveau d'accord avec la moderne. A l'aha. *ū* correspond *o* dans *bron* [brun (surnom), *bron* pat. mod.] 15 v, 33 r, 132 v. *Cronmouze* [2] 155 r confirme l'opinion de M. Th. Gobert (*Les rues de Liège anciennes et modernes,* p. 347; Demarteau, 1888, Liège) qui rejette l'étymologie *coron* (bout, extrémité) pour adopter, comme origine, *crom* des anciennes langues germaniques (= coude ou courbe); *krom* flam., *krumm* all. (anciennement = CURVAM MOSAM). On trouve fréquemment *un;* il est dû à l'influence centrale : *alcuns* 1 v, *aulcune* 1 v; *uns* 2 v, *unc* 2 v, *unk* 4 r; *cascuns* 6 v; *flun* 38 v. Rem. *jueng cuer* (JEJUNUM, auj. *à djon kour*) 26 r.

67. U suivi de Y, à côté de formes françaises en *ui* (*lui, cui*), en donne en *u,* qui correspondent au parler populaire moderne : *flu* 14 r; prot. *condusit* 3 v.

J. DE ST. : *frus* (FRUCTUS) 24; J. D'O. : *brus* 520; *bru* 2138, 2146, 5101; *destrurent* 2099, *destrure* 3749, *destruray* 4720, *-ont* 3779, *destrut* 4453; *lusant* (luisant) 2492; *resus* (poursuivis, *resuis*) II, 6839; juillet = *julle* 4126, *jules* 18112, *julet* II, 12610; *june* (juin) 2654, 4371; *junoit* (jeûnait) 4600 et chez J. de Stavelot encore : *junne* 14, 15, 16; *julet* 17.

L'*i* est parasite dans *fuist* 1 r; *Borsuyt* 40 r (2).

[1] Sur un essai d'explication par HOMO, voy. W. Meyer, *Literaturblatt für germ. und roman. Philologie,* 1883, p. 468.

[2] Notez que *on* est surmonté du signe ⁀ servant ailleurs à représenter *n* et ici inutile.

U *protonique.*

68. Il est 1° régulièrement maintenu : *burleit* 26 r; *escucet* 48 r; *eskuchet* 198 r; 2° transformé en *ou : skouchet* 54 r, 128 v; *bourleit* 120 r; *joupon* 198 r. *Coutumes* etc. : *acousast* I, 292. — Suivant l'étymologie de *choisir* = *kiusan*, donnée par Diez, les formes *chusit* 53 v, *chusissoit* 200 r présentent la réduction de *io, iu* en *ü* [1]; cfr. *frü* (fruit) mais *choizie* 199 v; 3° devenu *o : recoleir* 175 v. J. DE ST. : *recoulleir* 8 (patois *rèkoulé*).

69. Je note un affaiblissement significatif de *u* en *e : repeteis* 184 r (réputé). J'en rapprocherai la locution wallonne : *si fé rèpèté* (se faire réputer). *Conclesion* 78 r doit être le fruit d'une erreur graphique.

70. Cas particuliers : *u* = *ui* dans *pluyss* 4 r. U roman = *i* dans *Male assireit* (*assuré*, surnom) 66 v, 149 v. Intercalation d'un *u : exhibueit* 103 v; *evanuwit* 64 r (espèce de suffixe formé d'après les parfaits en *ui*).

LES DIPHTONGUES.

AU.

71. C'est la seule dont j'aie à m'occuper ici, AE et OE rentrant respectivement dans le chapitre de l'Ę et l'Ẹ. Il y a une distinction à faire entre le traitement de ǫ et celui de AU.

AU tonique = *au : cause* 2 r; *pau* 19 v, 42 v, 196 v, 198 v, 202 v. *D. P. G. : pau* 305, 1; 333, 40. J. D'O. : *pau* 1222, 4099; *chause* 7819. J'extrais des *Chartes* des exemples qui n'ont pas été signalés par M. Wilmotte dans l'exposé de leur phonétique : 1° région du Nord : *pau* XIII (2).

HEMR. : *ou : pou* 1 r, 26 v, 39 r, etc.; *chouses* 1 r, 23 v; *repouz* 1 v; *Poul* 78 r, 91 r, 105 r; *encours* 144 r; *louz* 152 r. —

[1] Pourrait-on y rattacher *lupares* 25 v, *lupars* 25 v, *lupaire* 162 v de LEOPARDUM?

2° région du Sud : *pou* IV; *ou* (HABUI) IX, etc. La distinction entre ǫ et AU persiste à Namur.

J. D'O. : *chouse* 82, 88; *pou* 1568; *Poul* 4886; *pouse* (pause) 3679; *ousé* (AUSUS) 1343; *clouse* 39063.

Dans Hemricourt on trouve aussi *o* : *povre* 26 v, 55 r, *poures* 7 v, *powres* 17 v; *choze* 4 v; *encor* 15 v; *al ho* et *al lonch* 49 v; *Pol* 72 v; *bome* (BALMA, baume) 179 v.

72. AU suivi de Y : *joye* 161 v.

AU *atone.*

73. Donne généralement *o* : *joweaz* 3 v; *oyt* 3 v, *-ut* 47 r; *Loren* 9 v; *ozast* 24 r; *goyr* 24 r; *povreteit* 52 v. Il se présente une autre graphie pleine d'intérêt, dont la signification probable a déjà été discutée à propos de ǫ entravé; c'est *oi* : *oyzont* 104 v; *oizont* 187 v; *oyseaz* 3 r, 3 v à côté de *oseaz*.

Quelques formes, avec la voyelle *a* favorisée par le wallon dans la position de protonique, se rapprochent tout à fait du parler populaire moderne : *trawee* 4 r (2); *awoust* 63 v, *aoust* 156 r. J. D'O. : *traweis* 1401; J. DE ST. : *traweie* 47.

J'ai cité d'abondants exemples pour faire ressortir la différence de traitement de ǫ et de la diphtongue AU. MM. Görlich [1] et Horning [2], dans des travaux sur les dialectes du Nord, Nord-Est et Nord-Ouest de la France, ont montré leur prédilection pour *ou* = AU. Des exemples qu'ils fournissent et de ceux que j'ai recueillis, il semble résulter que, dans une partie du domaine roman, le premier élément de la diphtongue AU s'est conservé très tard; la fusion de ǫ et de AU ne se serait pas accomplie aussi tôt qu'on est généralement porté à le croire.

74. AU = *oi* : *oir* 26 r, 74 r, *oirfeure* 83 r. Cette forme *oir* est habituelle chez Jean des Prés.

[1] *Französische Studien : Südwestl. Dialekte,* III, 2, 70-71. — *Nordwestl. Dialekte,* V, 3, 57. — *Der burgundische Dialekt im XIII. und XIV. Jahrhundert,* 101.

[2] *Die Ostfranzös. Grenzdial. zwischen Metz und Belfort : ibid.,* V, 4.

SYLLABES POSTTONIQUES.

75. L'*e* est purement graphique dans *capitele* 42 v, 52 r; *angeles* 197 v.

HIATUS.

76. L'hiatus peut résulter de la chute romane d'une consonne (hiatus roman ou intermédiaire). Il est supprimé par l'intercalation d'un *w* semi-voyelle, parfois d'un *v*. Il faut remarquer que cela se produit dans le voisinage de voyelles labiales : *veuwes* 1 r; *voweit* 1 v, 15 r; *escuweir* 6 v; *tuweis* 10 v; *pawour* 11 r; *deuwe* 23 r; *cowe* 28 v; *suwoir* 53 v; *awoust* 63 v. Les exemples se présentent en grande quantité.

Nom propre : *Lowys* 10 v, 103 v (2).

v : *awoveis* 15 v; *saluweit* 26 r; *voveit* 34 r; *joveaz* 52 v. (Cf. le wallon *truvèl*, lat. TRULLA, truelle, dim. de TRUA, cuiller à pot.)

L'hiatus est également évité au moyen d'un *i* : *poions* 1 r, *poioit* 42 v (mais *pooyent* 1 v, 4 v, *-ooit* 36 v); *veyoit* 26 v; *loyenge* 52 v; *cheoir* 55 r.

Noms propres : *Eduwars* 22 v; *Tuwinges* 20 r.

Hiatus d'origine latine : *liwon* 102 v; *owit* 1 r.

CONSONNES.

1. Labiales.

B.

77. La consonne B médiale s'est affaiblie en *w* : *owit* 8 r (mais *obit* 11 v, 24 v).

78. Groupe BL : *able* domine. Nom de lieu : *Estable*. C'est une preuve de l'influence centrale. La formation *able, avle, aule* est seule populaire : *vynaules* 102 v, 103 r (3), *vinaule* 103 r, 103 v (2) (auj. *vinâf*); *tavele* (TABULAM, *tâf*) 196 r; *Saveniere* 120 r, *-ire* 181 r. *G. E.* (1452) : *basse savenire* 5 r. J. de Hemricourt a encore *estavele* (STABULUM, *stâf*) et parmi

les noms de lieux : *Modaveles* 57 r, *-le* 57 r, *Modaules* 144 v. *Daveles* 6 v (10).

Je range ici les dérivés de FLEBILEM : *afloivis* 1 r, 8 v, 201 v, *floive* 42 r, 178 r, *affloivit* 201 v (J. d'O. : *flaive* 35165; J. de St. : *afflowissement* 173).

BL : *vl* non seulement est attesté par ces exemples et ceux des chartes, mais *mariaves* de J. de Stavelot, p. 51, et *Savenire* montrent l'évolution complète du phénomène au XIVe siècle. C'est que le *v* des patois modernes (*able* = *âf, ôf*) y existe déjà. Nul doute que, dans un nom de lieu tel que *basse savenire* (Basse-Sauveniere), nous n'ayons la forme stéréotypée et essentiellement populaire.

79. BT : *pt*. Je note *dobtance* 139 v et *dopteis* 26 r, *-te* 182 r. Nous avons là un exemple, comme dans *Jacop* 155 r, du durcissement des consonnes finales familier au wallon.

P.

80. P entre deux voyelles passe à *w* ou à *v* : *riwe* 3 r, *riviere* 3 v.

81. Devant *t*, il tombe dans *batesme* 14 r (*baptizier* 14 r), devient *w* devant *r* dans : *awrilhe* 40 r; passe à *b* devant *l* : *doble* 29 v, 42 r; *publement* 75 v, 180 r; *exembles* 139 v, mais se conserve dans *poupleez* 61 r, 161 r, *-eis* 63 r; *exemples* 140 v.

82. P final, après une consonne, tombe : *chan* 179 v.

83. P + Y = *ch, g* : *roches* 114 v, *roges* 108 v (2); *Rochefort* 29 v, 38 v (2), *Rogefort* 192 r. Peut-être faut-il voir, dans *roges, Rogefort,* un essai de notation du son dur que le parler moderne possède à la fin des mots. J. d'O. : *roche* (rouge) II, 12356.

V [1].

84. V est maintenu entre deux voyelles dans : *jovente; abriveir* 112 v; vocalisé dans *Seurin* (Séverin) 88 r.

[1] Le *v* est généralement distinct de *u* dans le manuscrit.

Il est tombé devant une consonne : *brieteit* (BREVITATEM) 92 v, *briement* 179 v; *Noevilhe* 28 v.

Il est durci en *f* : *saf* 19 r, 23 r.

85. Le *w* germanique, conformément aux traditions du wallon, est régulièrement conservé : *werre* 2 v, 26 v; *warnis* 3 v; *wangnat* 23 r; *wariat* 43 v; *wardeit* 52 v, 53 v; *waities* 133 v; *warnizons* 179 v; *wait* 202 r. — *enwagoit* 52 r, *-iez* 52 v; *fowagie* 86 r. Noms propres : *Huwes* 3 r; *Wilhelmes* 5 r; *Waltier* 6 r, *Watir* 88 v; *Bearewar* (Beauregard) 113 r, sauf une graphie contraire *Bearevar*. Les exemples abondent. Quelques cas de *w* = *g-* attestent une influence du Centre : *guyse* 2 v; *guerre* 38 r; *gueres* 42 v; *garis* 186 v; *gangnoyent* 200 v. Sur beaucoup de points de la région wallonne, on dit encore *gangnī*, non *wangnī*... — *Guilhaume* 31 r, *-elme* 31 r (2); *Guys* 113 r.

2. *Dentales.*

D.

86. Notez la prosthèse de *d* : *despie* 26 v, *-yez* 133 v (rad. aha. *spehôn*), la chute de *d* étymologique dans *aoroit* 26 v; *aournement* 197 r.

87. D final et précédé d'une voyelle a disparu : *preu* 6 v, 18 v, ou a passé, conformément aux procédés du wallon, à la forte : *Grenate* 38 v. Je relève encore ces exemples de *t* : *degreit* 2 v, 5 r; *pyet* 73 v; *bellefroit* 86 r. C'est une simple notation graphique, sans valeur, puisqu'on rencontre : *foid* 1 v; *Godefroid* 14 r (2).

88. Le D étymologique de PENDERE est conservé dans *despendoit* (dépensait) 3 r, 52 r; celui de l'all. *fehde* est changé en *t* : *morteilfaite* 40 v, 42 r, 51 v. Lorsqu'il est précédé d'une consonne, *d* passe à la forte, sans qu'il paraisse recevoir, pour cela, une accentuation plus marquée : *discort* 1 r; *quant* 5 r; *regart* 8 v; *secont* 68 v; *bastart* 174 r; mais *perde* 23 v; *bastarde* 56 v, *-s* 146 v; *pierde* 200 v.

89. Le wallon simplifie le groupe *cons.* + *t* aux dépens de

la dentale : *bastar* 6 v; *gran* 7 r; *gran nombre* 16 v; *secon; regar* 19 v; *lupar* 103 v.

Le mot *bene* 148 v est très intéressant parce qu'il nous montre la chute du *d* étymologique du germanique *binda* (lien) et qu'il est conforme au wallon moderne : *bèn'*.

90. M. Wilmotte dit (*Romania*, XVII, 562) : « Les formes *diurs, diors* (n° 17) établissent la prononciation du *j* liégeois au XIII^e^ siècle; il l'a conservée jusqu'aujourd'hui. » Dans les exemples que je vais citer, la même notation répond à une même prononciation : *radiournat* 23 r, *-eis* 23 r, *adiournee* 181 v, 202 r; J. de St. : *foradjourneis* 30 (2), *-ant* 30, *adjours* 30, etc. *G. E.* (1454) : *radiourneir* 1 r, *-er* 5 r; *adjosteez* 9 v. Le wallon n'a pas été, dans l'évolution du dy, j latin, plus loin que *dj* [1].

Une dernière remarque concernant d : dy précédé d'une consonne autre que n sonne *j* : *atargement* 2 r, *-iez* 14 r, *targeroit* 180 v; *Charte S. Lamb.* : *atargies* 595 (le patois a *tẫrdjī*, tandis que le français a *tarder*). Lorsque n précède, les conditions du problème changent : cette consonne se mouille : *vergongne* 188 v.

T.

91. Je signale d'abord un cas assez intéressant de conservation du *t* dans le nom propre : *Pietres* 192 r.

t a fait place à *d* dans *warandie* 140 v; — *visdrement* (vite, ital. *visto*) 54 r. (J. d'O. : *visdement* II, 4144).

92. t final persiste postérieurement à J. de Hemricourt, chez qui sa conservation est régulière. Je donne peu d'exemples et je renvoie aux verbes, qui sont presque les seuls mots susceptibles d'avoir le *t* final : *at* 3 v; *chevauchat* 3 v; *pryat* 4 r; *repairat* 4 r; *arat; porat;* etc. Voyez exemples *passim* dans ce travail; *evesqueit* 1 r; *deskendut* 3 v; *eut; veut* 3 v, etc.; *maryt* 7 r; *oblit* 9 r. Atone suivie de *t* : *aiet* 1 r; *ayet* 2 r; *traityet* 67 r; *portet* 85 v.

[1] Dans une série de dialectes lorrains, il se prononce encore *dj*.

On constate sa chute dans : *mary* 12 r, 22 r; *maria* 16 v; *hardy* 22 r; *porte* 103 r.

Le *t* final ne peut être qu'une manière d'écrire traditionnelle, où l'orthographe est en retard sur le développement phonétique. Les exemples tardifs que je relève dans le *G. E.* excluent l'hypothèse que cette lettre ait encore quelque valeur : (1454) : *volentet* 8 r, 9 r; *estet, occupet, signet, pryet, mariet*, tous au v° du folio 8; *marit* 6 v, 7 r. (1493) : *marit* 1 r; *plaisut* 2 v; mais *plaisu* 4 r. Une preuve évidente de l'amuissement du *t* final chez de Hemricourt, c'est l'introduction de cette lettre dans des mots où il n'est pas justifié étymologiquement : *soit* (soi) 2 v; *venredit* 50 r; *mardit* 193 r (2), 193 v; *merkedit* 193 r; *jolit* 197 v.

93. T final devenu *c* dans : *jasoice* 6 v, 9 r, *-che* 2 r, 5 v, mais *jasoite* 1 r. J. D'O. : *jasoiche* V, 205.

94. Le groupe *cons.* + *t* subit la même simplification que celui de *cons.* + *d*. On trouve des exemples de cette réduction à chaque page : *coven* 9 v; *Sen Loren* 9 v; *semblan* 10 v; *suffisan* 39 r; *for* 52 r; *a mon* 52 v; *sep* 68 v; *son* 110 r; *regimen* 112 r. Noms propres : *Floren* 7 v; *Monfor* 11 v; *Ponchar* 18 r; *Gilhbar* 18 r; *Albier* 36 v; *Lymon* 58 v.

Saintron 12 r, 21 r, *Monjoie* 49 r présentent la chute de *t* dans des mots composés.

Notez *s* pour *t* dans : *cens* 8 v; *devans* 118 v; *maintenans* 170 r.

5. *Sifflantes.*

S.

95. S *initiale et suivie d'une consonne*, contrairement à un procédé populaire familier à nombre d'idiomes, dans le dialecte liégeois, se soustrait à la prosthèse : *stokages* 1 r; *del stude* 2 v; *spanir* 6 r, 25 r; *grant stokage* 36 v; *bin stoffeis* 52 r; *on skouchet* 54 r; *des strangnes* 188 r.

Cependant J. de Hemricourt est loin de rester toujours fidèle, sur ce point, aux traditions du parler populaire. Les formes

présentant *e prosthétique* sont aussi nombreuses que les précédentes : *teile escripture* 1 r (2); *descuwiers* 1 v; *l'estat* 3 r; *alle espee* 19 r; *d'estrangnes* 63 v; *az escolles* 81 r; *del arbe espine* 158 v; *queil estrif* 180 r; *on eskuchet* 198 r. *Saint espoultre* 14 r.

2° s + *consonne* à l'intérieur du mot. J'adopte ici la distinction établie par M. G. Paris (*Romania*, XV, 618) [1] entre *s* sonore et *s* sourde. L'ébranlement de *s* sonore devant les sonores, les spirantes et les liquides et sa chute définitive sont des faits communs à tous les dialectes :

I. *a*) Devant les spirantes (*j, f, v*) : *devieit* (*DE-EX-VIARE) 6 v, 21 v.

b) Devant les sonores (*b, d, g*) : *desduys* 3 v; *enhisdee* 52 v; *brosdure* 197 v (goth. *brusdôn*, piquer, Diez).

c) Devant les liquides (*l, m, n, r*) : *maynyez* 3 v, 73 v; *proymes* 5 r; *ilhe* 17 r; *arainat* 52 v; *melee* 201 v; — avec *s* : *meisme* 1 v; *proismeteit* 5 r; *tesmognier* 140 r.

II. Devant les sourdes (*p, t, c*) : *trespassee* 1 r; *aresteement* 2 r; *priestres* 3 r; *despendoit* 3 r; *escript, -ure, evesque, estoyent, escuwiers, nostre, vostre, esquevin, passim; prestoit* 23 v; *esporons* 53 v (2); *escoleit* 73 v; *baston* 135 v; *bastirent* 202 r. Voyez finales en *ist*.

La sifflante a persisté jusqu'aujourd'hui dans la prononciation wallonne. Sa chute est de même inconnue en anglo-normand.

Je signale quelques formes sans *s*, qui pourraient bien être le fruit d'une simple omission graphique : *notre* 2 v; *trepas* 5 r; *fit* 85 v (le prétérit de *faire* est partout ailleurs *fist*); *ooz* 49 v. — *Noefcateal* 43 v.

96. Les groupes *ss'l* et *sc'l* se sont réduits à *rl* : *warlet* 23 v, *varles* 27 v (encore aujourd'hui); *marles* 2 r, 4 r, 8 v, etc.

97. Lorsque s est suivie d'un y, celui-ci se combine, dans

[1] Confrontez, sur l'amuissement de s + consonne, Wilmotte, *Compte rendu du Poème moral* (ROMANIA, XIV, 118-128), Scheler, *Bulletin de l'Académie de Belgique*, 1888 : *Rapport sur un texte wallon*.

la langue littéraire, avec la voyelle précédant s : *maisenat* 83 r. En wallon, dans ce cas, elle se développe en χ. Le phénomène est assez bien représenté, surtout par les noms propres : *ouheuz* 104 v; *warnihon* 183 v. — *Fexhe* (FESIA; on cite également comme origine FISCUS, qui répondrait aussi bien que l'autre forme à *Fexhe;* voy. sur ce point *sc*) 19 r, 19 v, 20 r (2). Exemples très nombreux. *Froidebixhe* 60 v, qui nous révèle l'existence de notre mot wallon *bixhe* (BISIA) à l'époque de Hemricourt. B. et D. XIX : *angoxhe* (ANGUSTIA).

Un traitement identique est attesté pour SS + Y par *abaxat* 163 r.

4. Liquides et nasales.

L.

98. Le trait le plus important à signaler à propos de L, c'est sa chute devant une consonne. Ce phénomène est conforme aux données de nos patois modernes et trop fréquent pour qu'il soit nécessaire d'accumuler les exemples :

1° *al* + *cons.* : *canoniaz* 3 r; *fakenirs* 3 v; *atrement* 5 v; *mavaisement* 6 v; *satoir* 8 v; *saf* 19 r; *chachie* 54 v; *hateur* 120 v; *enchafee* 183 v; *farat* 199 r.

Les trois exemples suivants plaident en faveur de la labialisation de A : *ossy* 19 r; *osy* 140 r (*assy* 9 r); *chodire* 180 r. Elle a dû commencer très tôt : le phénomène AU = A est constaté de bonne heure. Seulement la transformation ne s'est pas accomplie partout au même moment. Le Nord-Ouest de Liège possède encore l'*a* primitif. A Liège, il est une étape plus loin : *a* teinté de *o*, *ă* ouvert. Le jour n'est peut-être pas loin où il aboutira partout au son complètement fermé qu'il a déjà à Herve : *ót'min* (autrement), *hó* (haut).

Noms propres : *Abain* 55 v; *Watier* 57 v; *Beamont* 74 r; *Fakomont* 115 v; *Riga* 146 v.

On rencontre, de-ci de-là, la graphie étymologique : *alcon* 1 r; *royalme* 3 v; *altre* 50 v; *bealteit* 98 v. *Falcomont* 19 r; *Bealfort* 74 v.

Les formes suivantes s'expliquent par une influence picarde : *eauz* 1 r; *autrement* 12 r; *ausy* 19 v; *vaut* 101 r. *Thibauz* 7 r. Celles-ci sont d'importation savante : *aultres* 1 v; *haultement* 3 r; *faulte* 23 r.

2° *ę* + *l* + *cons.* : *eaz* [cfr. ELLU(M)]; *joweaz* 3 v; *beauz* 1 r.

ę + *l* + *cons.* : *eaz* [cfr. ILLU(M)]; *deaz* 1 r, *deauz* 2 v, *-eaux* 1 r.

3° *ǫ* + *l* + *cons.* : *copat* 54 r, *cop* 179 v; *koukier* 141 v.

4° *ǫ* + *l* + *cons.* : *seuz* 23 r; *sodoyers* 23 r; *mult* 2 v (*mut*, passim); *moulnier* 3 r, 4 r (2). Noms propres : *Ulry* 169 r, mais *Oury* 32 v.

99. L, dans le corps d'un mot, est devenu *n* : *montepliat* (MULTUM-PLICARE). Les liquides *l*, *r* présentent entre elles de grands rapports de parenté; elles permutent souvent sans règles déterminées, sous l'action de nécessités accidentelles d'euphonie : *Bertremeir* 102 r; *arbe espine* (ALBA SPINA) 158 v. J. D'O. : *arbrespine* I, 356, II, 98 *arbespine*, *ibid.*, 614.

Notons une métathèse dans *Englebiers* (Ingelbert) 24 r, 24 v.

100. *Ll* final a disparu dans *Harsta* 82 r, 170 v.

Une *l* finale n'est pas maintenue là où la langue française l'a laissé subsister : *genti damme* 6 v (2), 57 r, *genty damme* 6 r (2); *genty voweit* 44 v. Il n'est pas impossible que le mouillement disparaisse devant une consonne, tandis qu'il est exactement indiqué devant une voyelle : *gentilhe homme* 7 r, *gentilh estration* 29 r. Notons toutefois *gentilh femme* 7 v, *gentil damme* 162 r.

101. Signalons enfin la conservation de *l* finale dans *Ernoul* 31 r, et sa chute dans *Ernut* 5 v, *Michiet* 2 v, 3 r, conforme au wallon moderne *Mitchī*.

R.

102. Lorsque l'euphonie l'exige, la liquide *r* peut changer de place dans l'intérieur des mots : *Parfonriu* 46 v (auj. *părfon*). Le wallon ne subit pas régulièrement ce déplacement : *berbis* 53 r; *mosteroie* 139 r.

R est restée dans *peregrinage* 63 r, mais non dans *bellefroit*

(mha. *bercvrid*) 86 r; pourtant le bas-latin possède déjà, à côté de BERFREDUS, BELFREDUS.

103. Les troisièmes personnes plurielles du parfait *misent, prisent, fisent* montrent *r* médiale transformée en *s* ou s'expliquent par la chute de cette consonne. Il existe entre *s* et *r* une corrélation assez intime : au XVI^e^ siècle, en français, on a dit : *pèze, mèze,* etc., pour *père, mère.*

104. Notre texte fournit quelques exemples de *r* adventice : *chatre* 3 v (2), 131 r, *-s* 141 v; *jambres* 53 v; *visdrement* 54 r; *costre* 59 v; *Holandre* 59 v; *abalastre* 185 v. Pour ce mot, M. G. Paris [1] dit qu'un changement de suffixe a pu avoir lieu en bas-latin : BALLISTA, BALISTRA, BALESTRUM. Remarquez l'*r* épenthétique de *ravoir* 54 r; *ratendoyent* 182 r.

105. Dans les groupes formés d'une *muette* + *r*, cette dernière consonne a disparu dans la prononciation wallonne : *prope* 13 v; *entepris* 37 r; *perde* 52 r; *chantes* 74 r; *apprende* 162 r; *entreprende* 183 v.

Lorsqu'elle précède la muette, elle tombe également : *chatre, chatres* (voy. ci-dessus); *serȯge* 22 v, 162 v, 176 v, etc.; *abalastre* 185 r. — *Magriette* 45 v, *Magritte* 123 v, deux prénoms que le patois possède encore sous cette forme ancienne.

106. R finale : *prieuz* 58 r, 90 v, *-euze* 76 r, *-eus* 101 v; *precheuz* 171 v. J. D'O. : *prieuse* 4178. Déjà les *Dialogues du Pape Grégoire* ont *prious* 46, 7; 80, 22. Il n'est pas douteux qu'il se soit produit une substitution de -OSUM à -OREM. J'ai à signaler deux cas de chute de *r* finale : *ca* (car) 103 v; *ly plus sages solatry* (sur l'autrui) *conselhe* 131 v. Il y a là une indication d'autant plus intéressante que ces mots accusent un traitement populaire, et l'on sait que la disparition de *r* finale est familière au wallon.

[1] *Romania*, janvier 1890, p. 122.

M.

107. Un *p* est intercalé entre *m* et *n* dans : *solempnes* 73 v.

108. Je ne constate que dans *humles* 34 r la non-insertion d'un *b* entre *m* et une liquide qui suit.

109. *m's* est réduit à *ns* : *nons* 1 r (2); *hons* 20 r (2), *proydons* 168 r, — *Adans* 57 v (3); *Abrahans* 161 v (2).

On trouve des exemples de *m* passé à *n* devant une consonne labiale : *conpaingnie* 4 r, 49 r; *enconbreit* 30 r; *chanpions* 163 v.

N.

110. Prosthèse de *n* : *naviroient* 185 r. L'opinion de Grandgagnage, à savoir que la forme wallonne est la primitive et que *naviron* vient d'un verbe *navirer* (naviguer), n'a pas été admise (voy. Littré et Scheler).

111. *L* et *m* étant des consonnes de même ordre, il y a parfois permutation entre elles et *n* : *lomeir* 63 r; notez *haijme* (haine) 200 r, encore usité.

112. La chute de *n* devant une consonne est un trait caractéristique du wallon : *mostreis* 1 v, *remostreis* 61 r, *demostreir* 139 r; *pesans* (PENSANS, de PENDERE) 55 r; *maisenat* 83 r; *costire* 173 v.

On rencontre aussi de nombreux exemples du maintien du groupe : *pensament* 55 r; *monstreis* 62 r; *coustumirs* 170 v.

Nv = *v* : *covenait* 23 v, *covient* 43 v, *-int* 19 v, 50 v; mais *convenable* 18 v.

Etente 52 r; *revoyast* 177 v. *In* latin devient invariablement *è* en wallon.

Dans *arme* (ANIMA) 3 r (2), on remarque le passage de *n* à *r*.

113. N est intercalé dans des mots qui ne l'ont pas en latin : *engliese* 1 v; *enstrangne* 4 r; *enbahis* 64 r; *enlongies* 64 r; *ensstins* 189 v. *Angnes* 11 v, 15 v, 58 v, *Angniete* 82 v (2), 83 v. Les exemples de ce phénomène sont en grande abondance dans le parler moderne : *langõnèy* (agonie), *lonwi* (Louis). Cette tendance est même exagérée au point qu'elle n'épargne pas

des mots savants, tels que : *anbitūt* (habitude). Elle se fait fortement sentir chez les personnes auxquelles le français est peu familier.

114. Entre *n* et *r* il n'y a pas de *d* intercalé : *parvenrat* 1 r, 13 v; *tenrement* 3 v; *amainrit* 3 r (voy. autres exemples § 36); *genres* 4 r, *engenreis* 6 v, 13 v; *somonre* 177 v.

115. Le mouillement est clairement indiqué dans *besong* 23 v, *-e* 139 r, *-ne* 139 r; *songnetaige* 17 v, *soingnante* 72 r, *songnes* 190 r.

116. *N* et *m* se trouvent en présence : *gramment* 8 v, *granment* 8 v; *tendanment* 69 r; *residemment* 139 v; *pensanment* 199 r (*pensament* 55 r; *semblament* 4 r); *n* n'est pas assimilé en wallon devant les liquides, mais elle donne à la voyelle qui précède une valeur nasale : *in-mankâf, galan-min, gran-min* sans l'*e* inorganique du français *grandement*. Au XVII^e^ siècle on disait encore : *granmaire*.

5. *Gutturales.*

C

I. — C devant A, O, U et les consonnes.

1° A l'initiale.

117. Devant A, C a donné les mêmes résultats qu'en francien : *chief* 2 r; *chien; chasteal* 5 r (2). On rencontre en grande quantité des formes où le son dur est conservé : *capelains* 3 v; *captaine* 8 v; *cariteit* 19 v; *capitele* 42 v; *capeal* 102 v; *escapat* 185 r. — *carge* 3 r; *discange* 24 r; *diskange* 24 r; *cante* 118 v; *deskaus* 141 v; *carmes* 147 r; *Calstre* 24 r. — *casteal, castelain, cascon; cargont* 4 v; *caingier* 24 v, *cangassent* 28 v; *campions* 54 r. — *dekachiez* 3 v, etc., etc.; *engargiet* 74 r est le fruit d'une inattention du scribe. Les exemples de *ch* suffisent à établir que l'auteur prononçait *tch*. Il est à remarquer que tous les mots cités, avec la gutturale sonore conservée, la possèdent également avec la gutturale sifflante. Sont-ils savants? La question doit être résolue affirmativement pour la plupart.

Je ferai une exception en faveur de *cangier, discange* (*D. P. G.*: *entrecangent* 267, 8; *cangie* 23, 17), qui ont leurs correspondants dans le dialecte moderne.

118. Devant o, u, c se maintient d'ordinaire devant l'accent : *acort* 64 r; *koukiez* 141 v, *cukiez* 200 r. Il devient *ch* dans : *perchurent* 24 v; *rechuys* 26 v; *enchoulpeis* 146 v; intervocalique, il passe à *g* dans le mot demi-savant : *seguré* 8 v, *-ement* 23 r, *aseguroit* 104 v. Le surnom à (*Johan de*) *Chywongne* (*cigogne*, CICONIAM) 101 r mérite une mention spéciale; c'est le seul représentant du traitement populaire du c dans cette position. M. Th. Gobert [1] : *Ruwe delle Chiwangne* (*Echev. reg.* 24 f, 129 v°) 1458; *Jean Ciwangne : Cartul. Saint-Jean registre* 2, 559. p. 140. A Malmédy : *siwăgn'* (cigogne).

2° A l'intérieur du mot.

119. Les seules particularités qui se rencontrent ici sont la chute du JOD : *paoit* 52 v, l'intercalation d'un *h* pour éviter l'hiatus : *trahit* 36 r, 102 v, *atrahit* 64 r, etc., la vocalisation de *ci* : *awilhe* (ACĬCULA) [2], qui est tout près de la forme moderne *ăwèy*.

120. Lorsque le CA est précédé d'une ou de plusieurs consonnes, il se transforme comme à l'initiale et aboutit à *ch* : *toche* 1 v; *branche* 2 v; *vaches* 53 r; *manches* 54 r, mais : *Johan delle grange* 127 v. — *pechies* 6 r; *ducheit* 19 v; *entachiez* 36 v. Noms propres et noms de lieux : *Franche* 3 v (*France* 5 v); *Banche* 6 v. La formation est différente parfois, c'est-à-dire qu'on a la vélaire dure : *vakeir* 1 v; *Clokette* 3 v, 26 r, *cloquir* 20 r, *cloquier* 65 v; *boke* 6 r, 8 r, 8 v; *franke* 36 v (*afrankit* 141 v) (J. DE ST. : *cloques* 16; J. D'O. : *cloques* 4847; *blanquie* 4972); *dukeyt* 20 v, 40 r, *-keit* 37 v, 38 r, etc.; *koukiez* 141 v, *cukiez* 200 r. On observe donc pour l'ancien wallon, dans le traitement de CA après une consonne, un mélange analogue à celui du moderne *k* et *ch* (*tch*).

[1] *Op. cit.*, p. 278.

[2] WILMOTTE, *Revue des patois gallo-romans*, I, 227.

121. Le cc de la syllabe finale devant o, u, traité en français comme un groupe initial, s'est assibilé dans notre dialecte : *beche* 44 r, *bechemoxhe* 152 r, *begemoxhe* [1] 110 v [J. d'O. : *sache* (saccum) 843; *beche* 3025]. Dérivatif : *bechus* 156 v (2), *-t* 93 r. A propos de c final, j'en constate simplement la chute dans *cler* 47 v; *adon* 140 r (liég. mod. *adon*), et le remplacement par *t* : *adont* 1 v, 2 v.

122. Groupe cl. Transformé en *gl* : *engliese* 1 v, réduit à *k* : *onke* 129 r. Cette simplification d'un groupe de consonnes finales est commune aux parlers populaires.

123. Groupe ct. Maintenu dans *dicte* 3 v, *practizat* 57 v, deux formes créées, sous l'influence du latin, par préoccupation érudite.

Nom propre : *Viteur* [2] 6 r, 45 r.

II. — C devant e, i.

124. Rien de particulier à relever ici. J. de Hemricourt présente, à l'initiale et à l'intérieur du mot après les consonnes, un mélange de *c* et de *ch* où prédomine le traitement picard. Je n'invoquerai que peu d'exemples, eu égard à leur grande abondance : c (e, i) : *ce* 1 r; *princes* 23 v; *citeit* 26 r; *cendal* 73 v; — *che* 1 r; *chest* 1 r; *chire* (cera) 3 v; *ochire* 6 v; *prinches* 24 r; *bachinet* (*baccinus) 49 v; *chiertes* 52 v; — ty, cy : *commencherat* 2 v; *parchons* 4 v; *ensachiez* 10 r; *porkace* 19 v; *garchons* 25 r; *avanchier* 35 v; *marchissans* 42 r; *chanchons* 74 r; *chaichont* 182 v; *lices* 179 v, *lyches* 187 v. tz germ. : *glichat* (aha. **glitzan*) 186 r.

cy (ty) + *a* = *plache* 54 r; *pieches* 71 r; *paroche* (paroisse) 131 r; *forche* 1 r; *force* 53 r; — *venianche* 8 r; *poissance* 9 r (*gratieuse* 3 r, *-ze* 20 r).

Mots en ĭtia = *ch* : *rycheche* 1 r; *proeche* 1 r; *nobleche* 1 r; *fortreche* 69 v; *c* : *fortrece* 3 r; *noblece* 9 v; *ss* : *rychesse* 7 r; *sch* : *rychesche* 145 r.

[1] N'est-ce pas une graphie maladroite pour rendre le son dur *tch*?

[2] *Victeurs* est encore chez Rabelais.

Mots en ITIUM = *c* : *offices* 1 v; *ch* : *serviche* 7 v; *sc* : *visce* 1 v. Notez les graphies *logice* (logis) 54 r; *leviche* (levis) 103 r, 183 v.

Noms propres et noms de lieux : *Brabenchons* 19 r; *Renchon* 22 r; *Gilhcon* 107 v; *Clerchon* 156 r; mais *Frankon* 146 v, et cependant *Franchoize* 14 r. — *Florence* 31 r; *Clamenche* 57 v.

Mots dérivés : *renforchier* 1 v; *semenchiet* 43 r; — *justicies* 75 v; *vitieuz* 2 r; *malitieuzement* 85 v; — *rembrachaie* 1 v.

125. Groupe CTY : *adrechat* 3 v; *facheneis* 165 v. CT est maintenu dans les mots de formation savante : *affection* 1 r, mais *estration* 29 r; *lextion* 5 v; *correxion* 138 r.

Groupe NCT : *adjoing* 1 v.

χρ = *cor* : *coronikes* 1 v, 36 v, 43 v.

126. Le c intervocalique ne donne lieu à aucune observation importante. La graphie isolée des mots abstraits *mension* 30 r, *promosion* 166 v prouve que *tion* était prononcé comme *sion*.

L'*s* n'était plus étendue dans *Æly* 12 r, *Beatri* 93 v, non plus que dans *Bètrī*, *Ēlī* wallons.

A propos du groupe C (I) + T, remarquons *amecheit* (AMICITATEM) 112 r, mais *amesteit* 155 v et à propos de *voy* + CY (TY) + O final, la graphie *espasse* 13 v, 77 r, *espausse* 89 r.

127. *Sc*, intervocalique en wallon, s'est transformé en une spirante palatale. Exemples : *χœ̀r* (EXCUTERE), *pèχon* (PISCIONEM), *χŏ̈vé* (EXCAVARE).

Ce phénomène, qui se constate dans les *Chartes*, est bien représenté chez J. de Hemricourt. L'aspiration est rendue par *xh*, qui indique nettement la prononciation et qui se retrouve aujourd'hui dans des noms de personnes et de lieux : *Xhoffraix* (Malmédy), *Xhavée* (EX-CAVATA, Jupille), *Xhoris*, *Floxhes* et *Xhos* (Condroz), *Gleixhe* (Engis), etc., et dans nos anciens textes wallons, par exemple 1622 : *xhouté*; *euxhi*. — B. et D. XIX : *paxhon*, *mexhon*.

Voici les exemples de J. de Hemricourt : *faxhes* 9 r, 126 r, *-e* 72 v, 76 v, *faixhe* 20 r, 43 r, *faixh* 139 v, *faix* 138 v, *faixs* 199 r, *faixhiet* 88 r (w. *fă̈χ*); *marixhaz* 24 r, 91 v; *coxhe* (branche, cuisse) 53 v, 141 r; *enbouxhat* 54 v, *enbouxhement* 185 v. — *Peixheuruwe* 103 r; *begemoxhe* 110 v, *bechemoxhe* 152 r [J. D'O.:

moxhe (lat. MUSCA) 17051]; *Peixheurive* 156 r, 187 r, *Peixheuriwe* 198 r.

Noms de peuples, lieux : *Engixh* 4 v, 79 r, 153 v (*engeisc*); *Maxhereis* [1] 18 v, 22 v; *Barxhon* 84 v, 121 v (*Bòrχon*); *tiexhe* (afr. *tiesche, tiois*) 94 v, 162 r, *tixhons* 49 v, *trixhe* (afr. *trische, trêche*) 171 v.

On rencontre également des formes françaises ou bien d'autres où *sc* s'est conservé intact : *seniessaz* 20 v; *marissal* 22 r, *-az* 12 r, 13 r; *vasseal* 52 r, *vasel* 73 v; *faisse* 147 v. — *eskevinage* 23 v; *eskiweir* 36 v; *paske* 50 r; *meskine* 64 r; *skermuche* 66 r, *-iet* 178 v; *seneskal* 143 v; *Skendremale* 7 v (2), 105 v. Notez ce bout de phrase : dont *escut* furent plus, 44 v. L'auteur, partout ailleurs, rend cette idée par *issus*. Avons-nous affaire à un dérivé de EXUTI, cfr. EXUTA, d'où est sorti le substantif *èχ̆ŏw?* Cp. B. et D. XIX : *exheus* (issus).

C intervocalique passe aussi à : *Mavehiens* (mal-voisin) 185 v, *-ien* 189 r (2) [2].

Sc provenant de la réunion du préfixe DIS et d'un *c* palatal initial : *deskendant* 5 r (2), 18 r (2), *-us* 5 r, *-irent* 49 r. J. DE ST.: *desquendent* 39.

Des deux radicaux que l'ancienne langue offre du verbe *vivre : viv-* et *vesc-* (*véc-*), le wallon n'a conservé que le second. Celui-ci est produit par la métathèse du *x* latin (*x* = *cs*, d'où VIC-SI, VIS-CI). J. DE HEMR. : *viskeit* 5 r (2), 153 v, *-at* 6 r, 8 r, *-oyent* 6 r, *-ont* 6 r, *-ant* 7 r, *-ent* 116 r; *sorviskont* 8 v, 9 v. *D. P. G. : viscat* 299, 26; *viskeit* 355, 40.

s s'est amuie dans une charte du Sud de Liège : XI *vikant*.

Sc devenu *sp : spiroul* 144 v. (Voy. § 50.)

X

128. XT = *x : juxes* 5 r, 12 v. X de la préposition EX réduit à *s : estraites* 1 r, 2 r; *estrangne* 2 v; *esproeve* 53 v, etc., etc.

[1] A rattacher au wallon *maheré, mahuré* (fr. mâchurer) que Grandgagnage et Scheler tirent de l'aha. *masca*, tache, afl. *masche*, etc.

[2] Les dérivés *viχ'né* (voisiner), *viχ'nœ, viχ'nāχ* attestent l'existence d'un primitif *vehin, vihin*.

Q

129. L'u dont il est suivi en latin fait de q une gutturale vélaire. Ce groupe est presque toujours maintenu. *C, ck* s'est substitué à lui dans : *cinck* 1 r, *chinck* 23 v; *cotodiens* 73 v. Intervocalique, il s'affaiblit en *w*, comme en wallon moderne : *eawes* 171 r, *eawe* 186 v; *Awir* 2 r, 3 r; *Eawailhe* 148 r.

G

130. g initial devant au devient *g* doux en français, par l'intermédiaire *dj*, où le wallon s'est arrêté : *goyr* 24 r. Devant o, u, il est resté sans changement, avec le son guttural : *rigeure* 171 r (J. de St. : *vigeur* 3); *guerredon* 54 r; il a passé à *c* dans : *confanon* 3 v (2).

131. Le g médial devant o, u, voyelles labiales, disparaît sans laisser de traces : *trawee* 4 r (2); *awoust* 63 v, *aoust* 156 r; *Aoust* 38 r. Le *w* n'a d'autre effet que d'empêcher l'hiatus. [Louvrex [1], *Recueil contenant les édits et règlements faits pour le pays de Liège*. Liège, 1750-1752 : *fawailles* (de *făw*, fagus) I, 440⁵ (1486)].

Je note le maintien de *g* devant *a* : *deligiet* (deligatum) 176 v.

132. Suivi d'une consonne, il reste dans la forme savante : *peregrinage* 64 r; s'il en est précédé, il est écrit *j* : *longe* 43 v, *-ement* 5 r, *enlongiez* 75 r, ou *w* : *lenwes* (linguas) 201 r (J. d'O. : *lenve* 3009, 3013), qui a son correspondant dans le parler moderne. C'est également le cas pour *joindant* 180 v, où *ng* = *nd*. *Arsilhe* (mod. *ârzèy* 202 v), s'est produit par l'intermédiaire du bas-latin arcilla.

133. Il ne me reste à signaler que quelques graphies : *c* dans *sanc* 1 r, 4 v; *lonc temps* 98 v, *selonc* 175 r; *g* : *longtemps* 20 r, mais *lon temps* 40 r; *ch* : *de lonch* 54 r; *t* : *selont* 13 v.

Noms propres : *Lonchamp* 6 v, *Longchamp* 61 v; *Lemborch* 19 r; *Renneberch* 11 r; *Lemborg* 5 v (2); *Luxemborge* 5 v; *Æmneberghe* 11 r; *Berghes* 14 r; *Scharpebergh* 150 v.

[1] Je cite dans la suite cette publication par le nom de l'auteur.

J (dj)

134. L'ancienne prononciation, *dj*, nous est restée; devant *e*, *i* = *g* : *getoyent* 71 r, *-oit* 153 r, *yetteir* 76 v.

H

135. Mots dans lesquels l'*h* est d'origine germanique : *hardement* 52 r; *hyames* 178 v, *heames* 200 r; *hayme* 200 r. Il ne paraît pas y avoir subsisté uniquement pour conserver en quelque sorte au mot sa physionomie originelle. C'est ce qui a lieu pour des mots d'origine latine; l'aspiration y est éteinte, puisque nous voyons l'*h* tantôt conservé, tantôt supprimé : *l'oneur* 1 r, *toute honeur* 1 r; *cest ystoire* 1 v, *l'ystore* 12 r, *hystore* 99 r; *prodomme* 2 v, *proidhomme* 27 v, *a homme* 27 v, *d'omme* 73 r; *hiretaige* 2 v, *eritayges* 29 v; *d'oir en hoir* 25 r; *abbit* 135 r, *habis* 73 v; *l'ospital* 25 r, *hospital* 86 v, etc., etc. Les exemples abondent.

136. Des mots de même origine ont, par une influence germanique, reçu indûment l'*h* : *en hostage* 180 v; *Pevereal hoster* (ôter) 181 r. Il faut invoquer une raison du même ordre pour expliquer : *annichillee* 1 r, *-eis* 69 v, — *aninchilleis* 26 r (J. D'O. : *annicilleir* II, 2340). Le *ch* remplace *h* primitif : *nihil* et est fréquent en aw. Voyez *adnichileir, Glossaire* déjà cité de Bormans et Body.

Par euphonie, *h* intervocalique : *trahit* 37 v et autres formes du verbe.

Consonnes finales suivies de s.

137. *L* + *s* = *z* : *royaz* 8 v; *s* : *fis* 5 v; *ls* : *fils* 31 r; *lz* : *filz* 181 r; *seulz* 202 r; *senissalz* 172 r.

D + *s* = *s* : *bastars* 61 r; *z* : *pyez* 44 r; *soulz* 23 r.

N + *s* = *s* : *ans* 1 r; *z* : *danz* 86 v.

T + *s* = *s*, *z* à la finale flexionnelle : *vies* 1 v; *empechiez* 1 v.

St + *s* = *z* : *ooz* 49 v (2).

K + *s* = *s*, *z* : *eskas* 3 r; *clers* 2 v; *douz* 52 v; — *Malclercs* 5 v.

Mp + *s* = *s* : *champs* 179 v; *chans* 63 v; *chans* 177 v.

FLEXION.

I. DÉCLINAISON.

Substantif.

L'*s* de flexion se montre au cas-sujet de presque tous les substantifs masculins, quelle que soit la déclinaison à laquelle ils appartiennent en latin. La confusion entre le sujet et le régime singuliers dans la deuxième déclinaison est presque complète. La première, quoique sérieusement entamée, a conservé plus fidèlement le souvenir de la distinction établie par les plus anciens monuments de la langue. Le régime singulier n'y a généralement pas d'*s*, ce qui est conforme aux origines latines : *peire* 4 v.

La troisième garde une forme particulière pour les deux cas, surtout dans les mots où se produit un déplacement de l'accent :

Suj. *sires* 37 r, *sire* 6 v.	Rég. *saingnor* 2 v.
enfes 10 r.	*enfant* 14 r.
abbes 101 v, 126 v, mais	*abbeit* 59 r.
abbeis 58 v, 61 v.	
compains 5 v, 49 r.	*compangnon* 12 v.
hons 20 r.	*homme* 55 r.
proydons 168 r.	*proidomme* 102 v.

Il y a assimilation flexionnelle dans *barons, baron.*

A propos des noms propres, je remarque seulement qu'un certain nombre ont conservé l'accusatif distinct du nominatif, mais que celui-ci est souvent remplacé par celui-là. Le sentiment de la valeur des deux cas et de la signification de leurs flexions est presque perdu.

Suj. sg. { *Outes* 2 v; *Rasses* 3 v, *Rasse* 8 r; *Stasses* 21 r; *Charles* 5 v; *Gilhes* 105 r, *Gilhons* 105 r.

Rég. sg. { *Oton* 3 v; *Rasson* 7 v (2), *Rasse* 7 r; *Charle* 53 r, *Charlon* 50 r; *Gielhe* 117 r, *Gilhons* 105 r.

Quant aux autres noms propres, qu'il suffise de savoir que le cas-sujet a le plus souvent *s* et que le cas-régime en est dépourvu, mais que cette règle souffre de nombreuses exceptions.

L'absorption du cas-régime par le cas-sujet n'est pas complète dans la troisième déclinaison féminine :

Suj. sg. *nonne* 14 v, *nonain* 3 v; *soure* 5 v.

Rég. sg. *nonain* 6 r, *none* 6 r; *sereur* 11 v.

Les noms féminins remontant à des noms latins de la troisième déclinaison et terminés par une consonne ont reçu au singulier une *s* empruntée aux masculins : c. suj. : *publications* 1 v; *raisons* 142 v; c. rég. : *amours* 49 r; *saysons* 14 v.

Remarque générale : Le pluriel est partout en *s*.

Adjectif.

La confusion règne dans la déclinaison de l'adjectif, quoiqu'il y reste de faibles traces de l'ancienne distinction : le sujet a souvent *s*, le régime n'en est que rarement pourvu.

Je signalerai les formes féminines de grandis : *gran* 37 r, 63 v, *grant* 1 r, 2 r, 3 r (2), etc. La proportion est en faveur de *e* : *grande* 19 r, etc. Devons-nous voir dans cette absence d'*e* féminin une préoccupation d'archaïsme ou supposer que l'*e* atone, d'abord de plus en plus faible dans l'émission, a fini par n'être plus entendu ni, partant, transcrit? Les exemples suivants plaident en faveur de cette dernière hypothèse : *haut honeur* 2 v; *laqueil damme* 9 r; *promerain damme* 22 v; *especial fiance* 25 r; *wailhant damme* 36 v; *la dit terre* 50 v; *vaz benoit* 92 v; *merveilheuz choze* 96 v; *promiers fois* 112 v; *frank damme* 151 r, etc. Ils sont en grand nombre (devant voyelle, *e* muet).

Comparatif : *miedres* 10 v, *melheur* 8 v.

Article.

Sing. masc.	Sing. fém.
N. *li* 1 r, *le* 2 v.	*li* 1 r (très fréq.), *le* 21 v, *la* 3 v.
G. *dou* 17 v, *del* 1 v, *du* 17 r.	*delle* 1 r, *de la* 34 v.
D. *al* 1 v.	*alle* 1 v.
Ac. *le* 4 r.	*le* (très fréquent), *la* 3 v.
Plur. masc.	Plur. fém.
li et *ly*.	*les*.

Il y a plusieurs exemples de *delle* masculin 12 r, 103 v, et de *alle* masculin 43 v. On trouve aussi la graphie inverse : *del* 2 v, *al* 3 r féminins.

Pronoms.

1. Personnel.

Une forme tonique : *jou* 25 r; *je meisme* 103 v. Le pronom pluriel absolu *il* équivaut ici au français moderne *eux : il et leurs hoirs* 2 r, *ilh et ses comp.* 53 v. Singulier absolu : *ilh et sa femme* 8 v; *il et ly chevalz* 53 v.

Le pronom masculin au datif singulier est *ly* 3 v, 4 r à côté de *luy* 24 v; au pluriel : *les* (leur) 44 r, 140 v. Je note les formes absolues du pronom féminin répondant à celles du wallon moderne : *lee* 3 r, *ley* 112 v, 177 r. Le réfléchi est ordinairement *soy* 1 r, 3 r. *Se* 52 v (2) est rare.

Nel (ne le) 24 r, *nel* (ne la) 24 v, *nel* (neutre, ne le) 52 r.

2. Possessif.

Comme formes conjointes pour le singulier, je signale *mes* 84 r, *mess* [messire(s)] passim, *me* 99 r; *tes* 186 r; *ses* 3 r, 4 r. Le régime est en *on : mon* 10 r, *monss.; son* 3 r (3) (notez *sen* 186 r).

Pour le pluriel, sujet : *mi* 1 v; *sy* 9 v; régime : *ses* 16 v (2), *seis* 44 r.

Je relève *sien* 17 v, 37 v dans le sens de *son bien*.

3. Démonstratif.

a) *Formes conjointes :*

Masculin s. s. *cely* 195 r, — *chis* 5 r, *chi* 2 v, *che* 60 v.
r. s. *ce* 5 v, *cely* 2 r, *che* 2 r, *cel* 4 r, — *cesty* 8 v.
s. pl. *chis* 5 r.
r. pl. *ces* 120 r, *ches* 190 r.

Féminin s. s. *chest* 6 v, *-e* 47 v, *ceste* 2 r, *cest* 1 v.
r. s. *celle* 3 v, *chely* 62 r, *ceste* 2 r, *cest* 1 v, *cesty* 49 r.
s. pl. *chis* 14 v.
r. pl. *ces* 17 r, *chis* 179 r.

b) *Formes absolues :*

Masculin s. s. *chil* 133 r, — *chis* 9 v.
r. s. *cely* 3 r.
s. pl. *chilhe* 99 v, *chille* 85 r, *ceaz* 4 r, *cilh* 20 r, *chis* 203 r.
r. pl. *cheaz* 8 v, *ceaz* 8 r, *chiaz* 10 v.

Féminin r. s. *chelle* 64 r, *cely* 178 r.
s. pl. *cely* 7 v.
r. pl. *chelles*.

4. Relatif.

Datif : *par cuy* 21 r, *a cuy temps* 43 r, *de cuy linage* 186 v, *en cuy warde* 199 r.

Adverbes.

Je n'ai à remarquer que l'absence d'*e*, conformément aux origines latines, chez les adjectifs de la troisième déclinaison : *perpetuelment* 2 v; *loyalment* 3 r; *reverenment* 3 v; *finalment* 24 v; *forment* 36 v; *vassalment* 50 r. L'analogie s'est exercée avec intensité sur cette partie du discours comme sur toutes les autres, et a donné naissance à *grandement, fortement,* etc. Notons l'*s* adverbiale de *promirs* 17 r; *primes* 53 r; *volentiers* passim, etc., mais *volentier* 144 v.

II. CONJUGAISON.

1. Conjugaison faible.

Termimaisons. *Présent de l'indicatif.* L'*s* analogique ne se rencontre que rarement à la première personne du singulier : *dis* 134 v; *puis* 140 r; *trais* 201 r, mais *suy* 1 v; *fay* 2 r; *say* 3 v; *croy* 140 r; *pui* 170 v.

Il faut avoir recours à l'analogie pour expliquer l'*e* de *croye* 45 r.

Imparfait de l'indicatif. Il est dépourvu d'intérêt, parce qu'il ne présente que des formes étrangères au dialecte. La première personne n'a pas encore l'*s*, empruntée postérieurement à la seconde : *faisoie* 1 v; *estoie* 21 r, *astoie* 99 r. Cet *e* n'était que faiblement entendu, car on a : *savoy* 11 r, 194 r; *avoy* 37 r, 129 v. Je note la forme isolée et normande : *porteit* 2 v. Le conditionnel suit les destinées de l'imparfait : *ozeroie* 81 r; *deviseroie* 138 r; *mosteroie* 139 r; *saroie* 154 v; *yroie* 197 r, mais *nomeroy* 139 r; *moroy* 186 r.

Plus intéressantes sont les formes *estiens* 62 r, *deveriens* 194 r et celle du subjonctif *ayens* 133 r. On trouve sur le territoire le plus étendu de la langue d'oïl *iens* comme désinence de la première personne du pluriel de l'indicatif imparfait, du conditionnel et du subjonctif imparfait. *Iens* = *ins, imes* est fréquent dans les *Dialogues du Pape Grégoire* et les *Chartes*. Les textes du territoire indiqué ci-dessus en offrent de nombreux exemples. *Ins*, appliqué aussi plus tard à la troisième personne du pluriel des temps du passé, a survécu dans nos patois; à Liège, il existait encore au début de ce siècle. Le Sud de la province et une large portion de la Wallonie possèdent encore *in* ou *ĩn'*.

Remarquons, pour en finir avec le conditionnel, l'*e* intercalé pour faciliter la prononciation entre *vr* : *deveries* 194 r; *fr* : *offeroyent* 179 r; *dr* : *prenderoyent* 1 v, 2 v; *defenderoyent* 187 v. J. d'O. : *averat* 687.

Parfait. Le *t* final, de même qu'au futur, est maintenu presque partout. La particularité la plus intéressante de ce temps est la finale en *ont* à la troisième personne du pluriel :

amont 3 r; *cargont* 4 v (2); *assenont* 4 v; *sorviskont* 8 v; *yssont* 47 v; *hardiont* 53 v (hardir), etc.

Formes inchoatives : *trayrent* 2 v; *chusit* 53 v; *trahit* 102 v; *avanchiest* 177 r.

Futur. Trait wallon : quand *n* et *r* sont en présence, il n'y a pas, comme en français, intercalation de *d* : *tenroit* 24 r; *revenrons* 118 r, 169 v.

Présent du subjonctif. On sait que ce temps n'avait pas primitivement d'*e* à la troisième personne du singulier de la première conjugaison : *port* 4 v; *sormont* 140 v.

Imparfait du subjonctif : quelques formes en *ai* (voy. les *Chartes*). Première personne : *osaise* 189 v; troisième personne : *visentaist* 4 r; *portaist* 4 v; *ralaist* 23 v; *demoraist* 54 r; *mandaist* 197 r.

Particularité remarquable : *traitier* fait *traitye* 106 r, *tratiet* 192 v, *traitivat* 141 r, *traityont* 87 v, *traityerat* 105 v.

2. *Conjugaison forte.*

Le signe extérieur d'après lequel on classe le verbe roman nous est fourni par le parfait et le participe passé. Je m'en tiens à la division établie et reconnue des prétérits forts :

1. Prétérits en I : *veys* 7 v, *veyt* 52 v, *veyrent* 52 r.

fis 9 v, *fist* 3 r, 7 r, *fit* 139 v, *fisent* passim.

2. Prétérits en SI : *prisent* 2 v, *prinsent* 19 r; *misent* 3 r, *missent* 19 r, *remeist* 174 v.

Subjonctif imparfait : *presist* 96 v; *fesist* 104 v; *mesissent* 194 v; *offresist* 64 v.

3. Prétérits en UI :

a) Type HABUI : *out, ourent; eut* 6 v, 31 r; *pout* 24 v. Voyez les formes d'imparfait du subjonctif dans la *Phonétique.*

b) Type DEBUI : *rechuyt* 3 v; *prochuyt* 53 r. — *dewist* 184 v, *-issent* 194 r; *aperchewist* 52 v; *movist* 188 r.

c) Type VOLUI : *voirent* 104 v; — *vosist* 184 r; *vowist* 23 r.

Les seules formes de *tenir* et *venir* dignes de mention sont : *retinve* 5 v, 50 v, *detinve* 44 r, 53 v. *D. P. G.* : *tinvet* 335, 26, 336, 8. *Ch. W. N.* III : *retinue*. J. D'O. : *tinve* 5515; *vinve* 7098, 7692. J. DE ST. : *vinve* 251. *-Vet* dans *tinvet* est un reste du

latin TÉNUIT (TÉNUIS = *ténves*). La terminaison -UI ayant été substituée dans certains parfaits à I, VENI est ainsi devenu VENUI, où UI = *ve*.

Les données des anciens textes sont ici d'accord avec les patois : Malmédy, Stavelot, Bra, Houton, Sart, Thiège, Nivezé, etc., ont *vinf, r'vinf, d'vinf* [1]. Au début du siècle dernier, à Liège : *A. di T. : r'vinf* 161, *d'vinf* 276, 279, *s'vinf* 303. *Pasqueie* 1700 : *ille vinve*. Je n'ai recueilli nulle part d'exemple de *tinf*.

d) Type VALUI : *morut* 12 r, 12 v, *morit* passim, *morirent* 32 v ; *corirent* 54 v.

Verbe *avoir :* Prés. indic. *ray* 53 r. Parf. *awymes* 99 r (2). Imparf. subj. *avisse* 2 r, *awiest* 1 v.

Verbe *être :* Parf. *fuy* 140 r, *fuistes* 53 r. Imparf. subj. *fuise* 100 v, *fuist* passim.

Je range ici quelques formes dignes d'intérêt, qui n'ont pas encore trouvé place dans la flexion :

Ardre : Parf. *ardit* 50 r, *-irent* 7 v.
Cheoir : Prés. indic. *enchient* 139 r, parf. *eskeyt* 21 r.
Croire : Parf. *creyt* 53 r.
Devoir : Prés. indic. 3e pers. plur. *doyent* 3 r.
Dire : Prés. ind. 3e pers. pl. *dient* 53 r, subj. *dient* 171 v.
Joindre : Partic. prés. *joindant* 41 v ; imp. ind. *poindoit* 2 v.
Lire : Parf. 1re pers. sing. *lisis* 141 v.
Mouvoir : Parf. 3e pers. sing. *enmovyt* 86 r.
Paroir : Fut. 3e pers. sing. *apparat* passim, *appairat* 2 v.
Plaire : Parf. 3e p. s. *plaisit* 162 r. Part. passé, *-ut* 145 r.
Pouvoir : Prés. indic. *puelent* 17 v. Imparf. *poloit* 26 v.
Prendre : Imp. ind. *entreprendoient* 139 r. Part. prés. *-ans* 11r.
Somonre 177 v : Parf. 3e pers. sing. *somonit* 178 r.
Suffire : Prés. subj. 3e pers. sing. *suffie* 162 r.
Taire : Impér. *taziez* 199 r, *-s* 199 r.
Tenir : Imparf. ind. *tengniez* 62 r, prés. subj. *detengne* 6 v.
Vivre : Parf. 3e pers. sing. *viskat* passim, *viskoyent* 6 r.
Valoir : Cond. *voroit* 23 r. Prés. subj. *voilhiez* 55 r.

[1] Dans les *Versions wallonnes de la Parabole de l'enfant prodigue* (BULL. VII, 1re sér.), je relève *ruvinve* à Spa, *sorvinve* à Weismes (Malmédy), *vinf, rivinf* à Heures. A Jalhay, *in* refermé en *é : vẽf,* à Surister, ouvert : *vẽf*.

Substitution d'une flexion a une autre.

Retrayerent 62 v; *perderent* 98 v, 201 v; — *recourat* 184 v; *suffiat* 182 v; — *corit* 180 v, *-irent* 54 v; *valit* 194 v; *dolit* 202 v; *morit, -irent; somonit* 178 r, *regentist* 69 r, 159 v.

LEXIQUE.

Je donne ici quelques mots qui, n'ayant pas encore été signalés, me paraissent intéressants à recueillir :

aou (aide) 197 r (généralement en aw. : *aiowe, aiouwe*).

broukes (pâturages [1]) 52 v.

corois (mauvaise intention) 188 r. Salbray a *coroy*, p. 343.

culichier (se fortifier) 177 v.

coron 185 r. Auj. *â kŏron* (au bout).

croxut (croquer? *kraustjan, sti* = *sci?*) 64 r.

coingneleez 147 v, *coingnelee* 160 v (terme d'héraldique; CUNEUM?).

dois tans (temps) 54 v = deux fois autant.

givaz (tablette de cheminée) 189 r (encore usité, d'étymol. difficile).

jup (cri) 180 v [afr. *juper, jupper,* w. mod. *djoupé, djòpé* (hucher, crier pour appeler)].

hamotes 140 r, *-eis* 73 v (voy. Grandgagnage II, 605).

hoveries (dédicaces, fêtes) 188 r.

Kykempois 49 r (mod. Kinkempois).

kachalles 160 v (terme de blason, que Salbray traduit par *coquille*). Scheler (voy. Grandgagnage II, 564) se demande si ce ne serait pas plutôt *caille,* mlat. QUAQUARA, QUAQUILA.

[1] Je cite la traduction de Salbray quand elle me paraît exacte.

machevis (avertis) 181 v (de *manchevir*, MANUCAPERE?).
neyveurs (nageurs) 184 v (mod. *nèvœ́, nèvyœ́*).
onie (*table onie* = bien servie) 73 v.
pervelheuz (périlleux) 55 r; *pervelheuze* 181 v.
Peroize (Pierreuse) 170 v.
plattes (plaques) 197 v (2).
resdes (vigoureux, raides, raddes?) 181 r.
robat (derobat) 38 r, *Robeur* 98 v.
rutures (terme d'héraldique) 94 r, 148 r.
a on ourle skaketeit 191 v.
stesoyent 182 r (paraît être formé, de même que le part. prés. *stesant*, fréquent dans les anciens textes, de *esteir* (lat. STARE). Mais Scheler (*Glossaire de J. d'Out.*) dit que la forme *stensant* (Grandgagnage II, 606) fait penser à un type latin EXTENSARE = étendre.
struck (bout, all. *struck*) 203 r (auj. *strouk*).
tayons 120 r (encore usité).
tofer (toujours, Grandgagnage de : FERIRE (cp. *toz côpz*) ou TOTIIS FERIIS) 197 r.
sains touny et sans wynage (sans payer aucun droit de douane) 23 r. Cf. tonlieu.
trabatus (percé) 53 v (wall. *trèbăt*, battre à travers).
trechoir (hérald. TRESSORIUM) 42 r.
Walbeur (Walburge) 106 v, *-e* 140 v (auj. avec chute de *r* finale : *Wâbœ́*).
wayer les batailhes (guéer, traverser, afr. *waer, gayer?*) 200 v.
wardemaneir (aller en reconnaissance) 182 r, *wardemaneurs* 182 r, 199 r.
xhailhie (Salbray : *cour*) 49 v (voy. Grandgagnage II, 609 : *xhilhie*.

APPENDICE.

Par une étude minutieuse des documents anciens, on peut se figurer assez nettement l'état du *patois wallon* au XIV^e^ et au XV^e^ siècle. Sous la graphie maladroite dont se servent les scribes, on pressent parfois, plutôt qu'on ne distingue, les nuances qui le différencient de la langue littéraire, nuances qui se sont de plus en plus accentuées dans la suite. Les nombreux exemples empruntés aux chartes en langue vulgaire et aux chroniques de l'époque de Hemricourt montrent le parti qu'on peut en tirer pour reconstituer *dans ses grandes lignes* le parler populaire ancien. Toute mon ambition ici se borne à grouper provisoirement les résultats des observations que j'ai faites et à montrer, dans un tableau synoptique, les caractères phonétiques essentiels du wallon bien constitués et nettement tranchés au siècle de Jean des Prés et de Jacques de Hemricourt. De leur temps, notre dialecte a déjà la physionomie que nous lui voyons aujourd'hui.

J'aurai peut-être à me reprocher une circonspection exagérée : lorsque telle ou telle variation phonétique, établie par le patois actuel, n'était que maigrement ou pas du tout représentée par des exemples anciens, j'ai passé le cas sous silence. Et pourtant les différences que présentent les textes du XVII^e^ siècle avec notre langue moderne sont si minimes, qu'à voir presque tous les phénomènes phonétiques restés stationnaires pendant deux cents ans, on les reculerait aisément, sans crainte d'erreur, du même espace de temps dans le passé.

Malgré la grande confusion orthographique qui règne dans les chartes et les chroniques liégeoises, on devine, en les pratiquant avec patience, on voit même que l'auteur ou le scribe s'efforce de reproduire la prononciation populaire; la forme patoise se glisse involontairement sous sa plume. Il ne faut

pas perdre de vue que la graphie française lui revient malgré lui, par la force de l'habitude, devant les yeux; chez lui, l'orthographe est en lutte perpétuelle avec la prononciation, et il ne s'en tire d'ordinaire que par des moyens empiriques : l'analogie dirige sa plume. En cela il ne diffère pas de nos auteurs wallons modernes, qui écrivent *coir* (corps) pour *kwèr*, *wè* étant inconnu à la langue savante. Les exemples *onke* 129 r et *abeye* [1] (suffixe ĭcula) (1317), *apprende*, *prope*, etc., n'établissent-ils pas, à une époque ancienne, la tendance à réduire les groupes de consonnes finales, phénomène qui est essentiellement caractéristique des parlers populaires? Transcrivez dix lignes d'une chronique wallonne avec des réductions telles que *st* = *s'* [*jusse* [2] (juste) 1577]; *pr* = *p'*, *b'*; *tr* = *t'*, etc., en conservant toutes les altérations vocaliques et consonantiques établies dans le travail qui précède : vous croirez avoir sous les yeux un texte patois.

De plus, le procédé de reconstitution suivant, lentement et sagement appliqué, me paraît devoir fournir bien des indications précieuses : le radical d'un mot est soumis à une loi en vertu de laquelle s'effectue une variation phonétique; une autre loi règle la terminaison d'un autre mot; dans l'application, on retrouverait la figure patoise d'un mot dont les deux parties sont traitées conformément à ces lois. Tels sont *recoulleir*, J. de St. 8, et *ruwalles*, qui fournissent deux renseignements phonétiques à l'aide desquels on reconstitue le mot *rouwalle*.

Dans les notes qui vont suivre, je conserve les chiffres adoptés dans l'étude phonétique précédente et je ne mentionne d'exemples nouveaux [2] que lorsqu'ils fournissent un appoint intéressant à une règle ci-dessus énoncée ou lorsqu'ils sont particulièrement significatifs.

[1] Louvrex, III, 117, 10 (1317).

[2] *Recueil des chartes et privilèges des 52 bons métiers de Liège*, imprimé vers 1730, 2 vol. in-fol. — Outre cet ouvrage, j'utilise encore dans l'*Appendice* les *Gloses wallonnes du ms. 2640 de Darmstadt* par M. Wilmotte (Extrait des *Études romanes* dédiées à Gaston Paris, 1891).

I. VOYELLES.

A.

1, 2, 3, 6. A = *ei* = *é*. (Voy. *P. M.*, 43-44 : *ei*.)

4. ATA = *èy*. Le *Poème moral* de même que les *Dialogues du Pape Grégoire* = *eie*.

9. ABAM = *eve*. *D. P. G.*, *P. M.*, *Ch. W. L.* XVII, 567.

10. A + U = *a* : *cla*; *claweir* dans J. DE ST. et J. D'O.

11, 36. A + M, N = *ain*.

13, 15, 29. IE = *ī*.

14. ARIUM = *ar* (les *Chartes liégeoises*, XVII, 555, ont également *ai* : *a*);

ATIUM = *a(s)*, *o(t)*.

14. A + Y : non-combinaison des deux éléments, *Ch. W. L.* XVII, 555 : *paies* (PACEM), on dit encore *pây*.

16. A + N mouillée = *aingn*. J. D'O. : *arengne* 1062. De nombreux villages de la province de Liège ont : *ărĕgn*.

A + L mouillée = *a(s)* : *fermas*, *sospiraz*.

17, 129. AQUAM = *èw*. *D. P. G.* : *aiwes* 324, 40, 41; 363, 14. Les chartes l'ont aussi.

18. A entravé. J. D'O. : *chare* (CARNEM) 4965, *sonneit* (SANGUINATAM) II, 9194.

19, 21. ATICUM = *aige*. *D. P. G.* : *estaige* 339, 8; 354, 32; *saiges* 364, 37, etc., etc. Les formes des *Chartes* sont conformes aux données des patois modernes : *-aige* à Liège, *-age* au Midi. *Aige* = *ĕtch?* Nos vieux auteurs, exempts de préoccupations philosophiques, ne pouvaient naturellement avoir recours aux graphies savantes de nos patoisants, qui n'arrivent à l'exactitude que par la complication.

20, 78. ABILEM, ABULUM = *av*. (Voy. égal. *Ch. W.* et *Gl. D.*)

8, 10, 14, 18, 20, 78, 98. A *labialisé*. J. D'O. : *sonneit* (SANGUINATAM). *Ch. W. L.* XVII, 554; *s. L.* XVIII, 213. La labialisation de *a* tonique est encore attestée par les *Gloses de Darmstadt*.

22. A atone conservé : *awoust*, *pawour*.

Ch. W. L. III : *noiel* (NATALEM).

23. A proton. entravé = *è* généralement : *bresseir*, *chescon*,

cheruwes, Ernut = auj. *brĕsé, tchĕté* (*capital,* avoir) B. et D. XIV, *chĕskonk, tchĕrŏw, ĕrnou.* M. Wilmotte (*Gloses*) cite *seps* (SAPIAS) 40 v°, 10 comme le plus ancien exemple, à sa connaissance, du traitement particulier au Nord wallon, de *a* suivi des groupes *pj-, bj-.* LOUVREX : *defours Chesteau* (Hors-Château) II, 32 m (1430 : reproduction d'une pièce de 1312).

25. A non initial = *a* : *sacrament* ; *i* : *seriment.*

E.

26, 29. Ę = *ie, i.* J. d'O. : *pysente* (piesente, sentier) 4815.

26. Ę + U = *ieu,* réduit à *iu* dans le Nord, plus tard *u* : *D. P. G.* : *riule* (REGULAM) 54, 13, *riugle* 105, 22. 25; *niuleie* 2491. 8. 911, etc.; *niules* 246, 2; *tiuletes* 246, 8 (TEGULA). Auj. : *rūl, nūl* (pain à cacheter), *tūl* (tuile).

27. Ę + I = *e(i). D. P. G.* : *mei* (MĔDIUM) 26, 11; *meide* (MĔDICUM) 96, 3; 173, 21; 177, 11; *deleit* 311, 42. Voy. *Gl. D.* (p. 241) : *les, reles, lere* de LĔGERE. On dit avec *e* fermé : *è mé* (en mi), *mét, lér.*

26, 29. Ę + N = *in.*

30. Ę entravé tonique et protonique = *iè.* Le wallon fournit un moyen mécanique pour savoir à quelle terminaison latine répond *ier* ou *iert* de l'ancienne langue. Selon qu'il a *i* ou *iè*, la terminaison était -ARIUM ou -ERTUM.

31. ELLUM = *èa* (*a*^{e}) ; ELLAM = *al* : *ruwalles.*

32. Ę atone diphtongé : *sièrait.* Auj. : *syĕrè, syĕran, syĕron, syĕrœ́.*

33. Ę atone : *samaine; semedi; astoie* (*ăston*) ; *osteilt* (AESTATEM). Le trait wallon *a* = *ę* s'affirme dès les premiers temps de la langue : *D. P. G.* : *astablit* 293, 35; 296, 22. Voy. aussi les *Chartes.* J. d'O. *Myreur* etc. : *anoiat* I, 206, *annoie* II, 494.

34, 40. NEC : *nu* encore usité.

35. Ę libre = *eu, œ́.*

36. *en* = *ain. D. P. G.* : *paine* 44, 8; *plains* 71, 20. *Ch. W. L.* XVII, 555 *s. L.* XVIII, 213 : *en* = *ain.*

36. Ę + Y. J. d'O. : *roie* (REGEM) 576 semble indiquer une prononciation proche du *ròy* moderne.

37. E + N mouillée : *engn', ègn'?* ou *èn* : mod. *asĕn'* (indice).

E + L mouillée : *soloz* déjà attesté par les *Sermons de S. Bernard*. Dans la région de Huy et du Sud, *sòlya*. Voy. 31.

38. ESIMUM = *eime, ainme : kwătrin-m, sinkin-m?*

SEDECIM : J. D'O. : *sause* 2907, *sasieme* 6076.

39. E atone conservé en hiatus : J. DE ST. : *veyut* 23 = auj. *vĕyou*.

39. *soplis*.

40. E = *i*. La distinction entre *i* et *u* atones d'après les régïons paraît très ancienne; mais elle n'était peut-être pas aussi nettement tranchée que de nos jours. Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner les exemples empruntés à des chartes liégeoises, *u*. Cfr. *Romania*, XVII, 561. Toutefois il faut noter leur abondance dans un document du Sud XVIII, 216. « Sa provenance excentrique, dit M. Wilmotte, explique cette singularité phonétique qui lui est propre. » N° XII : *tunans, dunoi, dusoir, ruchivoir, ruclamer, rudumander, duviseit, ruchuit*.

41. *Promiere, -erain* dans *D. P. G.*

messon, auj. *mĕhon* [*appesonnat* (empoissonner, auj. *pĕhon*) *Coutumes* etc., I, 125]; *afloivis*, auj. *flouwi*.

42. Diphtongaison romane de *e* = *ie* : *dierain, vieront* = *dyĕrin, vyĕron*. Les chartes l'ont.

I.

43. I = *è* : *dest*.

44, 36. I + N, M = *in, ain*.

45. I + Y = *èy, òy*.

46. I + N mouillée = *ègn?*

49. I = *è*. *Gl. D.* : *Den* (*dē* dans le ms.) = DIGNA 39, 23. Auj. *dĕn'*. — *Ch. W. L.* XVII, 558.

Cas isolé : *ible* = *ule* : *erulle, paisule* (mod. *pâχūl*) *Ch. L. W.* XVII, 563.

O.

50. ǫ = *ou* : *ăvou, nouf, èsprouf, Nouvèy, pou, kour, Sour, trouf*, etc.; *păyou, spirou*, etc. *Ch. W. L.* XVII, 558; *N.* XVIII, 215. Cfr. *Ch. W. L.* XVII, 558, 559. — *gaolle* (CAVEOLA), J. D'O. 1995, 12693; *gayoulles, Ch. des 52 métiers* I, 82. 12. *Găyŏl* et *găyoul* dans nos patois de la province de Liège.

52. Le triple traitement de O + Y = *ü, ò, è* est assuré.

A. di T. : *depû* 204; *d'pus* 534.

53. o + L mouillée = aujourd'hui *ou* : *dou, ôrgou,* mais *oûy*. Il est difficile de rien affirmer pour le traitement ancien.

54. o̩ entravé diphtongué en *wè*, transcrit *oi*. Voy. *Ch. W. L.* XVII, 560. Notez la rime : *englois* (anglais) : *Grigois* J. D'O. CLVI. Voy. *Gl. D.* 241-242 où est attesté le développement de o̩ entravé = *ua*, sporadique dans le Nord wallon : *kătwăs* (*quatuoze* anc.).

56. o̩ atone = *o*. *Jehan,* d'où *dj'han, Adielhe, apprepiez* (auj. *aprèpī*).

57. o̩ = *o* : *kòwe;* auj. encore *amòr; ou* : *pawou(r)*; *eu* : *flœ́r.*

58. o̩ + Y = *o* : *glore, pongn', Antone, Grigore. D. P. G.* : *genoz* 184, 4; 217, 2. J. D'O. : *genol* 4436.

59. Sur o̩ entravé, voy. la règle proposée.

60. o̩ atone = *o* : *sovent, corit, covens; ou* : *Houbie̊rt, bouteir, ourlet; u* : *cuzien.* Ces trois sons *o, ou, u* sont les représentants de o̩ en wallon moderne : *sŏvin, χoubyè, kŭzin.*

62. o̩ + N : *fak(e)nirs, brak(e)nirs, mais(e)nat.*

63. SUPER : *so* mod.; CUM : *ke* (40). *Gl. D.* Première étape connue : *cobatte* 37, 31.

U.

ū = *ou* a dû exister de tout temps en wallon. *Ch. W. L.* XVII, 558-559, note.

65. UR = *eur*. Le traitement affecte même les mots qui semblent d'importation française. *Sonnet de 1622 : iscriteur', nateur, injeur, r'nardeur* (dégobillis) [1].

66. U + M, N = *on. Ch. W. L.* : XVII, 560. J. D'O. : *plomer* 35183.

67. UI = *u*.

68. U protonique : *chusit; recoulleir; repeteis.* J. D'O. : *acomignier* II, 385.

Diphtongue AU.

71, 73. *a* : *awoust, trawee; o* : *Loren* = auj. *ăwous', trăwèy, Lŏrin;* 54 *oi* = *we* : *oizont.*

[1] A propos des mots en *œr* cités § 31, 65, remarquez que Liège possède plutôt *œ́r* = URA, tandis que les environs présentent *œ*.

Hiatus.

76, 131. *I* et *w*. L'intercalation de *i* et *w* est si naturelle aux Wallons, qu'ils l'emploient instinctivement dans leur prononciation du français : *touwé* (tuer), *tĕyât'* (théâtre).

Remarque sur la protonique non initiale : Dans les mots terminés en français par une muette (*p, b, v, f, t, c*) suivie d'une liquide (*l, r*), il y a en wallon transposition de la voyelle atone devant la liquide : *D. P. G. : enterras, -i, -t* 79, 10; 154, 11; 173, 10; *deliverrat* 183, 3; *sofferrat* 183, 13. *P. M. : sofferrat* 172*b*, *soferunt* 239*c* (auj. *intŭrrè, livŭrrè, sŏfŭrrè*). D'autre part, l'*i* de *servrai* 41*c* est tombé (prononciation que connaît encore le patois moderne : *syĕrvrè, syĕvrè*), malgré la rencontre de consonnes qui en résulte.

II. CONSONNES.

20, 77. BL : *vl, v*. *D. P. G. : floive* 286, 2 (mod. *flouwi*). *Ch. W. L.* XVII, 563. *Ch. des 52 métiers : vinaves* I, 37*i* (1440).

79, 83, 84, 87. Durcissement de la consonne finale : B = *p* ; P + T = *ch, g* (*tch?*) ; V = *f* ; D = *t*.

80. P médial = *w* : *riwe* (auj. *rĕw*).

85. W germanique, qui a toujours existé dans le pays de Liège.

89. D étymologique tombé : *bèn*.

90. DI = *dj*.

95. S + CONS., sans *e* prosthétique : W. *spăni* (exemples dans tous les textes anciens cités p. 17). Dans les *Gl. D.* (p. 243), premier exemple du phénomène wallon qui consiste à intercaler la voyelle d'appui entre les deux consonnes : *separge* (espargne : liég. *sipâgn'*) 37, 46.

Chute de *s* sonore devant une consonne, quoiqu'on dise : *hĭsdǽ, brŏsdǽr*. Cette règle n'est pas toujours observée non plus dans les autres documents wallons.

96. SS'L = *rl* : *vârlè*.

97. S + Y = *h* : *Ode 1620* : *prehy*. B. et D. XIX : *augoxhe*. *Ch. des 52 métiers* : *damhelle* (servante) II, 223 *i* (1418). *Ar. J.* (1447) : *damehelle* 5 r.

98. L + *cons.* tombé. Trait trop connu pour y insister davantage. *A* labialisé (8, 14).

100. LL final disparu : *Harsta* (auj. *Hĕsta*).

101. *Michiet* = *Mĭtchī*.

102. Déplacement de R : auj. *părfon, bĕrbi*. *D. P. G.* : *fromis* (mod. *frŭmīχ*) 292, 40. 42. *R* épenthétique : *ratendoyent, ravoir*. Le wallon moderne peut donner, comme préfixe, à chaque verbe *r* (voy.) ou *ri* (*re*, cons.).

105. Chute de R avant ou après une muette : *prope* ; voyez *Gl. D.* 242-243. Les chartes ont des exemples de la tendance consistant à laisser tomber *r* dans le groupe *muette* + *r*, XVII, 565. *Ch. W. L.* XIV : *merkedi*. — *Seroge, magritte* (*sŏrŏtch, măgrĭt*).

30. R + *cons.* + *voy.* tonique : *Bièlran*.

106. Un échange entre OSUM et OREM a donné naissance aux formes en *eus*. La chute de *r* finale n'est que sporadique. Dans les *Gloses de Darmstadt* (p. 242) les infinitifs sans *r* (*mongie*) et les participes passés avec *-r* (*noier, ester, detier, deservir*) attestent la tendance ancienne de cette consonne à s'amuir. *Ch. des 52 métiers* : *armas* (pat. *ârmâ* de ARMARIUM) I, 82, 12.

S. Juliane 917 : *cier* (ciel, liégeois *cīr*) : *repairier*.

Cas particulier : *four* (foin). J. D'O. 4053 (aha. *fuora*).

108, 114. L'R, M'L, N'R, pas de *d* ni de *b* intercalés. *D. P. G.* : L'insertion du *d* est rare : *tenres* 70, 24 ; *genre* 111, 20, etc. *Farat* (*fârè*) ; *Ch. W. L.* XIX, 75 : *sonlerat ; avenrat, tenres* (*sonlé*, infin. mod., *avinrè, tinr'*).

M finale : *plunc* (PLUMBUM), *D. P. G.* 255, 14. — *Ch. des 52 métiers* : *plonck*, I, 32 et 33 (1386, copiée en 1418) ; *plomck, ibid.*, p. 1 (1341) et passim. Ces formes reproduisent la prononciation moderne.

110, 111. W. : *năvĭron* (aviron), *lŏmé, hăyīm*.

112. NS = *s* : *mŏstré, kŏstīr*. *D. P. G.* : *demosterrai* 7, 1. NV = *v* : *covint*. *D. P. G.* : *covient*. NT = *t* : *tretesis Ch. L. W.* XVII, 566.

Ètint', rèvŏyī. Voy. aussi, sur la chute de *n*, *Gl. D.*, p. 243.

113. N intercalée. *Mains* pour *mais* (MAGIS), déjà dans une charte (*Rom.* XVII, 566), est prépondérant chez Jean des Prés et Jean de Stavelot.

115. Mouillement : *besong* [auj. *sŏgn* (soin)]. Voyez aussi 16 (*aingn, engn*), 37 (*engne, ègn?*), 58 (*ongne*), etc.

116. Son nasal : w. *gran-min* (grandement).

117, 120. CH = *tch*. Exceptions : *diskange* (*D. P. : G. entrecangent* 267, 8). *Begemoxhe* peut être une graphie maladroite destinée à rendre le son *tch* : *dĭskantch, bĕtch*.

118. C + O, U = *koukī ; chiwongne, chiwangne* = à Malmédy : *siwăgn'*.

119. *Awilhe* (ACĬCULA) devenu *ăwèy*.

120. Traitement de CA après une consonne : mélange de *ch* (*tch*) et *k*.

121. Fin. CC + O : *beche, bechus* (*bĕtch, -ou*).

Chute de C fin. : *adon*.

124. CH. La chuintante a vraisemblablement existé en wallon (voy. des traces, § 30).

126. *Beatri, Æly* (*Bètrī, Ēlī*).

127. SC (E, I) = χ. *D. P. G. : faihs* 303, 17 ; 322, 21 ; 348, 30. *Ch. des 32 métiers : exhorchiees* (χwèrsī) II, 223 m. (1418).

LOUVREX : *werixhas* (VERISCAPIUM) II, 643 (1330) ; *xhure* (grange) II, 30 m. (1430) ; *xhardez* (néerl. *schaard*) I, 354. 3 (1386). *A. di T. : Ahe* (AQUIS GRANUM, Aix) 95.

Formes de *vivre : viskeit, -at* : exemples anciens avec chute de *s* comme en wallon moderne : *Ch. W. L.* XI : *vikant*.

129. QU = *qw*.

130, 134. G + A, AU = *dj ;* J = *dj*.

131. LOUVREX : *fawailles* (*făw*) I, 4405 (1486).

Cas isolé : GR = *cr : cras* (auj. *crâ*). *Ch. W. L.* VII.

132, 129. *Cons.* + G = *w* ; + Q : LOUVREX : *enweilé* (égal) I, 353 m. (1353).

132. G = *s : arsilhe* devenu *ârsèy*.

135. H intervocal : *Jehan* prononcé maintenant *dj'han*.

Réduction des groupes de consonnes finales :

122. NCL : *onke.*

91. TR = *tt* : *Piettes* 19 v (fr. *Pierre;* w. *Pyér, Pyĕtœ́r*).

ST = *ss* : *jusse Ch. des 32 métiers* II, 321, 28 (1577) (pron. *djŭs*).

A + L *mouillée* + S = *as* (16), *Ch. des 32 métiers* II, 43. 34 (1568) : *cramas* (*crămă* = crémaillère).

Suffixe ĭCULA : Chute de la consonne intermédiaire : *abeille*, écrit *abeye*, LOUVREX 117, 10 (1317).

FLEXION.

Formes modernes de l'article et du pronom :

Article. *Lĭ, dèl* (*del, delle*), *dŏ, ăl* (*al, alle*) *ă* (anc. *az*); — *on, ŏne, onk.*

Pronom. *Mĭ, tĭ, léy, lèy* (*ley, lee*, § 27); *nèl; sĭs* (*cis*); *kĭ* (*qui, ki*).

L tombée dans *il* : *i Gl. D.*, p. 242.

Imparfaits indic. en *oe* (*oet*), *eve* (*D. P. G., P. M., Chartes*) (*éf?*).

Parfaits définis en *invet*. Cas exceptionnel : *pove* (parf. déf. de *povoir*) J. D'O. II, 9531, auj. *pŏf.*

La voyelle *ve* représente la finale UI.

Pluriels des temps passés en *iens, ins, imes.*

Je me suis forcément borné à tracer les *grandes lignes*, surtout pour la flexion, et j'ai laissé de côté beaucoup de cas spéciaux.

Les renseignements, encore trop fragmentaires, que nous possédons sur l'ancienne langue du pays wallon ne permettent pas d'en tracer dès maintenant un tableau complet et définitif.

ERRATA : Page 40, ligne 8, lisez *Lodaring;* page 43, ligne 30, et page 80, ligne 5, au lieu de *Thiège*, lisez *Tiége.*

CORRECTION : Page 26, § 13, *b*), je crois maintenant l'étymologie INSACCARE = *ensachier*, meilleure.

NOTES ET CONJECTURES

SUR

MANILIUS

PAR

Paul THOMAS,

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND.

(Présenté à la Classe des lettres dans la séance du 4 mai 1891.)

NOTES ET CONJECTURES

SUR

MANILIUS

Le poème des *Astronomiques* qui porte le nom de Manilius [1] est intéressant à plus d'un titre. Il nous donne des renseignements précieux sur les idées et les mœurs des anciens. S'il ne compte point parmi les chefs-d'œuvre de la poésie romaine, il est loin d'être dépourvu de mérite. Appartenant à la période de transition entre l'âge classique et l'époque de la décadence, il constitue un document important pour l'histoire de la langue et de la métrique latines.

Peu de personnes toutefois, même dans le cercle des latinistes de profession, prennent la peine de le lire et de l'étudier. Les causes de cet abandon ne sont pas difficiles à découvrir. Le sujet traité par Manilius est obscur, aride et rebutant; il exige, pour être compris, des connaissances techniques que possèdent rarement les philologues. Le style du poète ne brille ni par la clarté ni par la grâce. Enfin le texte de l'ouvrage nous est parvenu dans un état déplorable : une foule

[1] Voyez la remarquable dissertation de M. Robinson Ellis, *On the name of Manilius*, dans ses *Noctes Manilianae*, pp. 217 et suivantes.

de passages ont été rendus inintelligibles par la négligence et par la stupidité des copistes.

Deux des princes de la critique, Joseph Scaliger et Bentley, ont travaillé à épurer ce texte si maltraité; mais, malgré tout leur génie, ils ont laissé beaucoup à faire après eux. Il n'a paru dans notre siècle qu'une seule édition de Manilius, celle de Frédéric Jacob (Berlin, 1846). Ce savant laborieux et estimable s'est par malheur complètement mépris sur la valeur des manuscrits qui devaient servir de fondement à sa recension : il a négligé le meilleur de tous, le *Gemblacensis*, pour suivre aveuglément le *Vossianus* 2. En outre, il est parti de cette idée que Manilius a écrit dans une langue barbare, et il lui a imputé nombre de fautes grossières qu'il fallait mettre sur le compte des copistes, et qu'une légère correction suffisait à faire disparaître. Aussi y a-t-il beaucoup de vrai dans le jugement un peu brutal de Lucien Müller [1] : « Manilium... omnino ferae quam hominis reddidit similiorem ». Depuis l'édition de Jacob, la critique de Manilius a fait de notables progrès. Citons les travaux de Maurice Haupt, de Lucien Müller, de Breiter, de Cramer, de Rossberg, et surtout de Bechert [2]. Enfin, un des premiers latinistes de l'Angleterre, M. Robinson Ellis, le célèbre éditeur de Catulle, vient de publier, sous le titre de *Noctes Manilianae* [3], une des études les plus considérables qui aient été consacrées au poème des *Astronomiques*. C'est la lecture de ce livre savant et suggestif (pour employer un terme à la mode) qui nous a engagé à écrire ces quelques notes sur Manilius [4].

[1] *De re metrica*, p. 451 (Leipzig, 1861).

[2] *De M. Manilii emendandi ratione* (Leipzig, 1878).

[3] *Noctes Manilianae sive dissertationes in Astronomica Manilii*, scr. R. Ellis (Oxford, 1891).

[4] Nous désignerons les manuscrits par les abréviations suivantes : G (*Gemblacensis*), C (*Cusanus*), L (*Lipsiensis*), V. 1 (*Vossianus primus*), V. 2 (*Vossianus secundus*), *o* (*Oxoniensis collegii Corporis Christi*). *b* (*Bodleianus*).

Livre I, vers 331-336. Texte du *Gemblacensis* :

Serpentem magnis Ophiuchus nomine signis
Dividit atque etiam toto ingens corpore corpus
vel at
Explicet et (?) nodos sinuataque terga per orbes
Respicit ille tamen molli cervice reflexus
Et dedit effusis per laxa volumina palmis
Semper erit paribus bellum quia viribus aequant.

Vers 332 : *atque etiam toto ingens*] *et jam toto ingentem* C, V. 1; *et jam toto urgentem* V. 2; *et toto mergentem b, o.*

vel at

Vers 333 : *Explicet...*] *Explicat* V. 1, V. 2, *o*; *Explicet b*; *Expliciet* C; — *et* (?)] *ut* tous les autres manuscrits.

Les vers 333-334 me paraissent avoir été très bien rétablis et ponctués par M. Ellis (pp. 6-7) :

Explicet ut nodos sinuataque terga per orbes,
Respicit : ille tamen, etc.

Le vers 332 est visiblement altéré : *toto corpore corpus respicit* n'a pas de sens. *Toto corpore* et *corpus* doivent se rapporter à un participe présent qu'il s'agit de découvrir sous les fausses leçons *ingens, ingentem*. Ce participe devra exprimer une action faite soit par le Serpent, soit par le Serpentaire; en d'autres termes, il sera soit à l'accusatif, soit au nominatif. La leçon de G, *ingens*, est en faveur du nominatif, mais *toto corpore* est contraire à cette hypothèse. On ne conçoit pas, en effet, quelle action le Serpentaire peut faire *toto corpore* : il est toujours représenté serrant le serpent dans ses mains. Il est donc vraisemblable que *corpore* désigne le corps du Serpent et *corpus* celui du Serpentaire, et que le participe exprime une action faite par le Serpent. La leçon de *b, o, mergentem*, ne vaut évidemment rien. Jacob écrit *urgentem* [1]. L'expression n'est pas mauvaise, mais la correction CINGENTEM me semble tout indiquée.

[1] Leçon de V. 2, d'après M. Ellis; Jacob dit : « correxi ».

Cf. Cic., *De nat. deor.*, II, 42, 109 (= *Aratea*, XV, dans Baehrens, *Poëtae Latini minores*, t. I, p. 5) :

> Namque virum medium serpens sub pectore CINGIT.

Germanicus, *Aratea*, v. 80 (Baehrens, *Poët. Lat. min.*, t. I, p. 152) :

> . . . . . medium CINGENS Ophiuchum.

Manil., l. V, v. 390 :

> Anguitenens magno CIRCUMDATUS orbe Draconis.

Au lieu de *toto corpore*, je crois qu'il faut admettre la conjecture de Scaliger : TORTO *corpore*. Cf. Cic., *loc. cit.* :

> Atque ejus ipse manet religatus corpore TORTO [1].

J'écrirais donc :

> Dividit et TORTO CINGENTEM corpore corpus,
> Explicet ut nodos sinuataque terga per orbes,
> Respicit : ille tamen, etc.

Dans le texte de G, *Dividit atque etiam*, comme dans celui des autres manuscrits (excepté *b*, *o*), *Dividit et jam*, il y a une interpolation : ni *etiam* ni *jam* ne sont utiles au sens. Ces mots ont été intercalés pour rétablir tant bien que mal le mètre détruit par le changement de *cingentem* en *ingentem*, *ingens*, *urgentem*.

Au vers 335, *Et dedit* a été corrigé de diverses manières (Scaliger : *Expedit;* Bentley : *Et redit;* Jacob : *Exsilit;* Rossberg : *Editus;* Ellis : *Exserit*). Je proposerais Excidit. Cf. German., *Arat.*, v. 79 :

> Lux tenuis manibus, per quas ELABITUR Anguis.

Excidere = *elabi* : le Serpent glisse, s'échappe des mains du Serpentaire.

[1] Et non *tortus*, comme le porte l'édition de Baehrens.

Le vers 336, tel qu'il est donné par les manuscrits, renferme une tautologie ridicule : *paribus* dit la même chose que *viribus aequant,* ou, si l'on joint *paribus* à *viribus, paribus* fait pléonasme avec *aequant.* Je corrige :

Semper erit PAR IN BELLO, quia viribus aequant.

PARINBELLO est devenu PARIB · BELLV̄ (*paribus bellum*). Pour l'expression, comparez livre I, vers 145 : *Semper erit genus in pugna. Par* est le terme propre pour désigner deux adversaires (*par gladiatorum*). *Æquare* est employé absolument ou plutôt avec ellipse du complément qui se supplée facilement (*inter se*), comme dans Tite-Live, XXXIII, 23, 8; Quintilien, X, 2, 10 (*Nam qui hoc agit, ut prior sit, forsitan, etiamsi non transierit, aequabit*); etc.

Livre II, vers 23 :

Silvarumque deos sacrataque numina nymphis.

Les Nymphes étaient essentiellement les divinités des eaux douces [1]. « Toutes les riantes impressions qu'avaient pu éveiller dans l'esprit des Grecs la vue d'une source limpide, d'une eau vive qui court en murmurant au fond d'une vallée, le bruit d'un torrent qui descend avec fracas de la montagne, s'étaient traduites dans la légende des Nymphes [2]. » Dès lors, on est naturellement amené à remplacer *numina* par FLUMINA. Ces deux mots sont souvent confondus dans les manuscrits (par exemple, l. I, v. 758; l. II, v. 18; etc.). — Je doute que ce vers soit interpolé, comme le prétend Bentley : Manilius ne se pique point d'exactitude dans son analyse des œuvres d'Hésiode; voyez les notes de Scaliger sur les vers 13 à 19 (pp. 101-103 de l'édition de 1655).

[1] DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique,* pp. 328 et suivantes (Paris, 1879).

[2] IDEM, *ibid.,* p. 330.

Livre II, vers 145-148 :

> Illa fluit, quae divitias, quae diligit aurum,
> Imperia et fasces mollemque per otia luxum
> Et blandis adversa sonis dulcemque per aures
> Affectum, ut modico noscenda ad fata labore.

Les mots *blandis adversa sonis* ont fort tourmenté les savants, et en effet il n'est pas possible de les expliquer. Le texte est corrompu, et la faute se trouve évidemment dans *adversa*. Nous devons tirer de cette leçon un terme coordonné à *aurum, imperia, fasces, luxum* et *affectum*. Ce sera vraisemblablement un adjectif ou un participe au pluriel neutre pris substantivement. J'écrirais en conséquence : *Et blandis* ADMIXTA *sonis* : « ce qui est accompagné d'agréables mélodies » (chansons, etc.). Cf. HORACE, *Carm.*, IV, 1, 23-24 :

> . . . . . lyraeque et Berecynthiae
> Delectabere tibiae
> MIXTIS carminibus non sine fistula.

Epod., 9, 5 :

> Sonante MIXTUM tibiis carmen lyra.

Livre II, vers 175-177. Texte de G :

> Quin etiam Erigone binis numeratur in astris,
> Nec facie ratio duplex : nam desinit aestas,
> Incipit autumnus media sub Virgine utrumque.

Bentley : « NEC FACIE RATIO DUPLEX. Hoc falsum : nam duplex facie est virgo ; ut infra, 661 :

> *Et geminos juvenes, duplicemque in virgine formam.*

Quippe in asterismo alata fingitur. Pro *nec facie*, Vossianus *hec*. Repone :

> ET *facie* ET RATIONE duplex...

Facie duplex, ob alas; *ratione duplex*, quia sub illa media desinit aestas, autumnus incipit. Infra, 526 :

Idque duplex ratio cogit verum esse fateri. »

M. Ellis (p. 35) réfute Bentley en ces termes : « In quo errasse mihi Bentleius videtur, quasi cum duplicem formam poeta Virgini tribuerit 662, non potuerit hic dicere *Nec facie*. Hoc est verbis nimis insistere : cum nihil aliud hic Manilius voluerit nisi Virginem inter bina astra numerari non tam ex facie quam ex duplici tempore cui praeest aestatis et autumni. » Je pense que M. Ellis est dans le vrai, mais la leçon *Nec facie, ratio duplex*, ne me satisfait pas. La première syllabe de *duplex* est toujours brève dans Manilius [1]. Ensuite, la construction est très dure. Enfin, ce n'est pas la *ratio* qui est *duplex* [2], c'est la constellation.

Il est facile de corriger :

Nec facie, RATIONE *duplex*...

ou mieux encore peut-être :

NON *facie*, RATIONE *duplex* [3]...

[1] Voyez livre I, vers 723; l. II, v. 180, 526, 631, 662; l. IV, v. 72. *Dūplex* ne se rencontre qu'au vers 631 du livre II, et ce vers manque dans tous les manuscrits ! « Deest in omnibus libris, et a Bonincontrio, ut videtur, effictus », dit Jacob.

[2] *Duplex ratio* voudrait dire « une double raison » ou « un double rapport », comme au livre II, vers 526 (vers mal à propos invoqué par Bentley) :

Idque duplex ratio cogit verum esse fateri,
Quod —
Quodque —

Cf. l. II, v. 722 sqq.

[3] *Nec* et *non* sont confondus ailleurs. Voyez ELLIS, pp. 2 et 70.

Livre II, vers 184-185 :

> Nudus uterque tamen, sentit quia uterque calorem,
> Ille senescentis veris, subeuntis et ille
> Æstatis.

Scaliger a corrigé *et ille* en AT *ille*. Je m'étonne que cette excellente leçon n'ait été adoptée ni par Bentley ni par Jacob. Cf. l. I, v. 282; l. IV, v. 258 (où Scaliger a corrigé également *et* en *at*). Voyez DRAEGER, *Hist. Synt.*, t. II, § 334, 3.

Livre II, vers 223-231 :

> Quin nonnulla tibi nullo monstrante loquuntur
> Neptuno debere genus : scopulosus in undis
> Cancer et effuso gaudentes aequore Pisces.
> Ut quae terrena censentur sidera sorte,
> Princeps armenti Taurus, regnoque superbus
> Lanigeri gregis est Aries, pestisque duorum
> Praedatorque Leo, dumosis Scorpius arvis.
> Sunt etiam mediae legis communia signa,
> Ambiguus terrae Capricornus, Aquarius undis.

La leçon *Ut quae,* au vers 226, est absolument vicieuse; je n'en puis tirer aucun sens. Il faut lire :

> SUNT *quae terrena censentur sidera sorte :*
> *Princeps armenti Taurus, etc.*

(S)$\overline{\text{VT}}$ est devenu VT. Je rappellerai l'observation de Bentley (ad HORAT., *Carm.*, I, 5, 8) : « Prima cujusque versus littera olim minio describi solita est; atque ideo a librariis plerumque omittebatur, ab aliis postea supplenda. »

On voit que notre correction rétablit la vraie forme de l'énumération : *Nonnulla... Sunt quae... Sunt etiam...*

Au vers 228, je supprimerais *est,* qui gâte le passage en détruisant la vivacité du discours :

> Princeps armenti Taurus, regnoque superbus
> Lanigeri gregīs Aries, etc.

La finale de *gregis* est allongée par l'influence de l'ictus et de la césure. Voyez Ad. Cramer, *De Manilii qui dicitur elocutione*, pp. 18-19 (Strasbourg, 1882 = *Dissertationes philologicae Argentoratenses selectae*, vol. VII, pp. 74-75). *Est* a été interpolé sans doute par un demi-savant qui trouvait le vers faux.

Livre IV, vers 86-88 :

> Quod Decios non omne tulit, non omne Camillos
> Tempus, et invictum devicta morte Catonem,
> Materies in rem superat, sed lege repugnat.

Ce dernier vers présente quelque difficulté. Quel est le sujet de *repugnat* ? Ce ne peut être *materies*.

Bentley écrit : « RES *lege repugnat* ». Mais *res* ne pourrait avoir ici que le sens qu'il a dans *in rem*, sinon l'antithèse serait détruite. Or, *in rem* signifie *in effectum* : « la matière est assez abondante pour cet effet (c'est-à-dire pour produire de pareils héros). » Ne serait-il pas absurde de dire : *res* (= *effectus*) *lege repugnat* ? Il ne nous resterait qu'à prendre *repugnat* pour un verbe impersonnel : « il y a incompatibilité », et c'est ainsi que l'a entendu M. Ellis (p. 118) : « Videtur inpersonaliter positum *repugnat*, « sed est quod ex lege repugnantiam faciat ». Legem dicit fati, etc. » Mais on sent que la phrase est alors singulièrement louche. Il faut à *repugnat* un sujet qui s'oppose à *materies*. Notre passage étant le développement de l'idée exprimée au vers 14 :

> Fata regunt orbem, certa stant omnia lege,

nous écrirons :

> Materies in rem superat, SORS lege repugnat.

L'asyndéton ajoute à l'énergie de l'antithèse.

Sur l'asyndéton dans Manilius, voyez Cramer, *op. cit.*, pp. 48-49 (= 104-105).

Livre IV, vers 94 :

Quin etiam infelix virtus et noxia felix.

L'ellipse du verbe est dure. Changeons *et* en *est* :

Quin etiam infelix virtus EST, noxia felix,

et nous aurons une phrase élégante, avec cette combinaison du chiasme et de l'asyndéton dont Manilius nous fournit bon nombre d'exemples. Voyez CRAMER, pp. 49-50 (= 105-106).

Livre IV, vers 173-174 :

Navigat, et celeris optando sortibus annos
Dulcibus usuris, aequo quoque, tempora vendit.

Je suis convaincu que personne n'a jamais compris les mots *aequo quoque*. Il suffit de citer les explications des commentateurs. Scaliger, p. 284 (éd. de 1655) : « Non solum, inquit, vendit tempora sorti, quum exigit usuras sortis, sed etiam aequo, id est pro rata exigit usuras usurarum ». Du Fay : « *Æquo*, suppl. pretio. Id est, *pro rata*, ut aiunt, seu pro rata parte, aut habita proportionis parte, quod vulgus *aequipollentiam* dicit ». Bentley : « *Æquo quoque*, hoc est, usura quae sortem aequet, quod *cent per cent* dicimus ». Aucun de ces savants ne cite d'exemple à l'appui de son interprétation, et pour cause. Le consciencieux Pingré se contente ici d'une vague paraphrase : « ... et aspirant à une prompte échéance, on vend le temps de manière à doubler bientôt le principal par des intérêts usuraires ».

Restituons la vraie leçon :

Navigat, et celeris optando sortibus annos
Dulcibus usuris VITAE quoque tempora vendit.

Cf. *Anthолog. Lat.*, n° 81, v. 12-13 (*Poët. Lat. min.*, éd. Baehrens, t. IV, p. 91) :

I nunc et VITAE fugientis TEMPORA vende
Divitibus cenis !

Le spéculateur qui aspire sans cesse à une prompte échéance dévore en quelque sorte le temps, dont la vie est faite; il anticipe continuellement l'avenir; il vend réellement pour les *dulces usurae* tous les moments de son existence, de cette existence dont il ne jouit pas, et dont il presse l'écoulement de ses désirs. L'expression de Manilius est heureuse et énergique. — L'omission de la syllabe VIT après VSVRIS et la dittographie QVOQVOQVE n'étonneront pas ceux qui ont quelque expérience des manuscrits. — Est-il besoin d'ajouter que *Dulcibus usuris* est l'ablatif de prix, comme le *Divitibus cenis* du vers cité de l'Anthologie latine?

Livre IV, vers 368 :

> Altius est acies animi mittenda sagacis.

Lisez :

> Altius est acies animi IMmittenda sagacis.

Cf. l. V, v. 532 :

> Verticibus mediis oculos IMMITTET avaros.

SEN., *De clement.*, I, 1, 1 : *tum* IMMITTERE *oculos in hanc immensam multitudinem,* etc.

Animi mittenda pour *animi īmittenda* (*animi immittenda*) est une de ces haplographies si fréquentes dans les manuscrits.

Livre IV, vers 794-796 :

> Teque feris dignam tantum, Germania, matrem
> Adserit ambiguum sidus terraeque marisque
> Letibus assiduis pontum terrasque tenentem.

Letibus est la leçon de G et de C; V. 2, *b* et *o* ont *Estibus*; L, *Astibus* (corrigé en *Ictibus*); V. 1, *Cetibus*.

M. Ellis (p. 150) paraît disposé à admettre la leçon de V. 1, *Cetibus;* mais il avoue que *cete* n'a jamais fait à l'ablatif *cetibus*. — La leçon *Æstibus* est assez séduisante : il est souvent ques-

tion dans les historiens romains des marées qui inondaient les terres de la Germanie. Toutefois il est difficile de justifier l'expression *Æstibus... pontum... tenentem : aestibus* ne va bien qu'avec *terras... tenentem.*

Je propose :

LINTRIBUS *assiduis pontum terrasque tenentem.*

Manilius représente les Germains comme un peuple amphibie, si je puis m'exprimer ainsi. Les terres de la Germanie, sillonnées par de grands fleuves, couvertes de marais, noyées sans cesse sous les flots [1], étaient parcourues en tous sens, comme la mer, par les canots des indigènes. — *Assiduus* se dit de ce qui est d'un usage fréquent. Cf. JUVEN., *Sat.*, V, v. 95 :

Retibus ASSIDUIS penitus scrutante macello.

Livre IV, vers 797-799. Texte de G :

Sed Juvenis nudo formatus mollior actu
Ægyptum ***** lepidam Tyriasque recedit
Et Cilicum gentes vicina et Aquarius arva.

Bentley a fort bien corrigé le vers 797 :

Sed Juvenis nudos formatus mollior artus.

Sa conjecture *tepidam* au vers 798 est aussi très heureuse : *tepens, tepidus* sont les épithètes consacrées du Nil, de l'Égypte, etc. Voyez, par exemple, SEN., *OEdip.*, v. 606 :

TEPENTE Nilo pensat Arctoas nives.

LUCAIN, l. III, v. 199-200 :

Deseritur Strymon TEPIDO committere Nilo
Bistonias consuetus aves.

[1] EUMEN., *Panegyr. Constant. Caes.*, 8, 1 : « Quamquam illa regio... quam obliquis meatibus Vahalis interfluit, quamque divortio sui Rhenus amplectitur, paene, ut cum verbi periculo loquar, *terra non est.* »

Martial, *Epigramm.*, l. XI, 11, 1 :

> Tolle, puer, calices TEPIDIque toreumata Nili.

Pacat., *Panegyr. Theodos. Aug.*, 33, 4 : *Illos* TEPENS *Pharus et mollis Canopus leviumque populorum altor Nilus emiserat.*

Claudien, *De bello Gildonico*, v. 476 :

> . . . cum TEPIDO permutant Strymona Nilo.

Le verbe *recedit* n'offre aucun sens tolérable. Manilius parle des signes du zodiaque qui président à chaque région. Il faudrait un verbe comme *adserit* (v. 746), *habet* (v. 753), *potitur* (v. 759), *tenet* (v. 773). Je suppose que Manilius avait écrit *curat* et que ce mot se trouvait entre *Ægyptum* et *tepidam* (C, V. 1 et V. 2, *o* ont *alepidam*). Nous aurons ainsi, en changeant *Tyrias* en *Tyrios* et l'absurde *recedit* en *rece*ssus :

> Ægyptum <curat> tepidam Tyriosque recessus.

Par *Tyrios recessus* Manilius entend le fond du vaste golfe formé par la partie orientale de la Méditerranée. Cf. l. IV, v. 625-627 :

> Ingentique sinu fugientis aequora terras,
> Donec in Ægyptum redeunt curvata per undas
> Littora, Niliacis iterum morientia ripis.

Pour *recessus*, comparez l. IV, v. 613-614 :

> Rursus et in laevum refluit, vastoque RECESSU
> Thessaliae fines et Achaica praeterit arva.

Pomponius Mela, *De situ orbis*, I, 3 : Nisi ubi semel iterumque grandi recessu abducitur ; I, 13 : in recessu intimo ; I, 16 : in recessu posita ; II, 3 : Hoc mare magno recessu littorum acceptum ; III, 1 : Perpetua ejus ora, nisi ubi modici recessus ac parva promontoria sunt ; III, 8 : major aliquanto recessus.

Livre IV, vers 882 :

Quanta et pars superest rationem discere noctis.

M. Ellis (p. 155) corrige : *Quanta ea,* « h. e. quam parva superest ea pars, ut astrorum rationes et naturam perspiciamus ». Je préférerais : QUANTULA *pars superest.* Cf. l. V, v. 593 : QUANTULA *praeda maris!*

Livre V, vers 175-182 :

. . . . . Quibus aspirantibus orti
Te, Meleagre, colunt, flammis absentibus ustum
Reddentemque tuae per mortem munera matri,
Cujus et ante necem paulatim vita sepulta est,
Atque Atlanteos conatum ferre labores,
Et Calydonea bellantem rupe puellam,
Vincentemque viros, et quam potuisse videre
Virgine majus erat, sternentem vulnere primo.

Au vers 179, G, V. 1, *o* donnent *Athlanteos;* C, *Adlanteos;* V. 2, *Atalanteos.*

Quel est le personnage désigné par ce vers? Si on lit *Atlanteos,* c'est évidemment Hercule. Bentley : « Versiculum hunc, qui in omnibus membranis hunc locum sortitus est, removit Scaliger supra versum 177 : idque jure, si *Atalanteos* hic admittatur : nusquam enim alias collocari potest. Sed videamus, quo tibicine fulciatur ea lectio. Quinam, quaeso, sunt isti *Atalantei labores?* Venatur, et nihil aliud. Anne hi tanti sunt, ut eos *conatus ferre* dicatur heroum post Herculem princeps? Gemblacensis *Athlanteos,* Lipsiensis *Adlanteos.* Repone :

Atque ATLANTEOS conatum ferre labores.

De Hercule accipe, qui Atlante fesso caelum humeris sustinuit, dum ille paulum respiraret. Nam et Hercules venator; nec monstra solum, sed feras in mensam domuit, etc. ». Si l'on admet, comme l'a fait Jacob, la leçon *Atalanteos,* il y a

deux interprétations possibles. Tous les commentateurs que j'ai consultés disent qu'il s'agit de Méléagre, et c'est aussi l'opinion que défend M. Ellis (pp. 171-172) : « Haec si vere disputantur, scribendum erit in 179 *Atalanteos*, quod in Vossiano 2 legitur, non *Atlanteos*, ut volebat Bentleius de Hercule venatore (Claudian. de IV cons. Honorii 533) interpretans. Etiam hoc versu Ovidium secutus est Manilius. Prima enim aprum quamvis levi vulnere Atalanta strinxit, prima sanguinem ejus quamvis exiguum exhibuit... Tum meriti ejus consors factus Meleagros aprum interfecit... Itaque *conatum ferre* sic interpretor, voluisse Meleagrum sese consortem fieri Atalantae cum aprum interficeret ». Je suis surpris que personne n'ait songé à Milanion, à qui s'applique si bien l'expression *conatum ferre labores*, et qui figurait parmi les patrons des chasseurs. Xenoph., *Cyneg.*, 1, 2 : καὶ ἐγένοντο αὐτῷ μαθηταὶ κυνηγεσίων τε καὶ ἑτέρων καλῶν Κέφαλος, Ἀσκληπιός, Μελανίων... 7 : Μελανίων δὲ τοσοῦτον ὑπερέσχε φιλοπονίᾳ ὥστε ὧν αὐτῷ ἀντεραστὴς ἐγένοντο οἱ ἄριστοι τῶν τότε μεγίστων γάμων μόνος ἔτυχεν Ἀταλάντης.

Properce, *Eleg.*, I, 1, v. 9-10 :

> Milanion *nullos fugiendo,* Tulle, *labores*
> Saevitiam durae contudit Iasidos.

Ovide, *Ars am.*, II, v. 185-190 :

> Quid fuit asperius Nonacrina Atalanta ?
> Succubuit meritis trux tamen illa viri.
> Saepe suos casus nec mitia facta puellae
> Flesse sub arboribus Milaniona ferunt.
> Saepe tulit jusso fallacia retia collo,
> Saepe fera torvos cuspide fixit apros.

Le participe *conatus* serait alors pris substantivement : « Le héros qui s'efforça... », comme ailleurs *creatus*, l. II, v. 40 : *Sicula... tellure creatus*, « le poète originaire de Sicile », c'est-à-dire Théocrite.

Du reste, je ne prétends point trancher la question : Hercule

et Milanion avaient à peu près les mêmes titres à la vénération des chasseurs, et l'autorité de G balance largement celle de V. 2.

Au vers 181, Jacob tient la leçon *quam* pour suspecte : « *Quam* posse ita inferri, ut belluam feramve suppleas, nunquam credam ». M. Ellis (p. 172) maintient à bon droit le texte des manuscrits : « Mox v. 181 *et quam* recte tradi videtur; suem Calydoniam significat ». Voici des ellipses analogues à celle qui a choqué Jacob. MANILIUS, l. V, v. 644-645 :

> . . . . . et medicas artes in membra ferarum
> Noverit, humanos et QUAE nascentur ad usus.

Entendez : *et (earum) quae humanos nascentur ad usus*, h. e. *et pecudum*. *Pecudes* n'est exprimé ici que par une périphrase avec le relatif féminin dépourvu d'antécédent.

SEN., *OEdip.*, v. 390 :

> Nec alta caeli QUAE levi pinna secant,

entendez : *aves*.

Livre V, vers 216-217. Manilius décrit les ardeurs de la Canicule :

> . . . . . tantus per sidera fervor
> Funditur atque uno ceu sunt in flumine cuncta.

La correction de Scaliger, *in lumine*, est évidente. Mais la restitution du passage n'est pas complète.

Que l'on prenne *cuncta* dans le sens de « l'univers », ou que l'on sous-entende *sidera* ou *lumina*, l'expression *cuncta sunt in uno lumine* est passablement gauche, et *ceu* est bien languissant.

Bentley l'a parfaitement senti : « *Atque ceu sint* inepte et putide ». Malheureusement sa conjecture : *Aque uno se accendunt lumine cuncta* s'éloigne trop du texte des manuscrits et

renferme une élision (*se accendunt*) qui n'est pas de nature à la recommander. Je lis :

. . . . . atque uno CESSANT in lumine cuncta,

sc. *lumina* = *sidera*. Le sens est : « Tous les astres cessent de briller, ils sont éclipsés, absorbés par un seul (la Canicule); leurs rayons se perdent dans ceux de la Canicule ». Cf. l. I, v. 408 et suivants, notamment v. 410-411 :

Cetera vincuntur specie, nec clarius astrum
Tinguitur oceano caelumve revisit ab undis.

Pour *cessare*, cf. l. I, v. 460 : *et vacuum qua lumine* CESSET.

Cette expression concise : *uno cessant in lumine cuncta* est tout à fait dans la manière de Manilius. Voyez, par exemple, l. V, v. 482 : *turbam reddet in uno*.

Livre V, vers 280-284 :

Et si forte labor ruris tardaverit artis,
Quis sine nulla Ceres, non ullus seminis usus,
Subdere fracturo silici frumenta, superque
Ducere pendentis orbes et mergere farra,
Ac torrere focis, hominumque alimenta parare...

J'ai examiné ce passage difficile dans mes *Lucubrationes Manilianae*, pp. 10-11 (Gand, 1888), sans aboutir à une conclusion. Après de nouvelles recherches, je suis arrivé aux résultats suivants [1] :

1° La coupe du vers et de la phrase indique que *ruris* va avec *artis* et non avec *labor* ;

2° *Artis* est le complément direct de *tardaverit* ;

3° *Quis* n'a pas pour antécédent *artis*, mais *ea* sous-entendu,

[1] Je regrette de ne pouvoir souscrire à l'explication de M. Ellis (p. 178), qui me paraît forcée.

dépendant de *ingenerat* (v. 273) ou d'une idée analogue, et expliqué par les infinitifs qui suivent : *subdere*, *ducere*, etc. Cette construction est dure, comme je l'ai dit dans mes *Lucubrationes*, p. 10, mais elle ne doit pas trop nous surprendre chez Manilius. Cf. l. IV, v. 128-134 :

> In jugulumque dabit fructus, et mille per artes
> Vellera diversos ex se parientia quaestus :
> Nunc glomerare rudis, nunc rursus solvere lanas,
> Nunc tenuare levi filo, nunc ducere telas,
> Nunc emere et varias in quaestum vendere vestes,
> Quis sine non poterant ullae subsistere gentes
> Vel sine luxuria.

On remarquera l'analogie entre les deux passages : dans l'un et l'autre, *Quis sine*, « choses sans lesquelles... », est en apposition à une série d'infinitifs. Seulement, tandis qu'au livre V l'apposition précède les infinitifs, au livre IV elle les suit, ce qui rend la tournure moins étrange. — Pour l'emploi des infinitifs, voyez Ad. Cramer, *Der Infinitiv bei Manilius*, pp. 10-12 (Strasbourg, 1889 = *Commentationes in honorem G. Studemund*, pp. 68-70).

Ces points acquis, il nous reste à émender le texte, car *labor*, au vers 280, n'a point de sens. Jacob conjecturait *imber* et citait Virgile, *Georg.*, I, 259-267 :

> Frigidus agricolam si quando continet imber,
> Etc.

L'idée de Jacob me semble juste. Toutefois, au lieu de *imber*, je lirais mador, qui se rapproche davantage du texte des manuscrits. Ce mot assez rare [1] a pu facilement être défiguré par les copistes.

Outre le passage de Virgile allégué par Jacob, je rappellerai

[1] Il se rencontre dans Salluste, *Hist. fr.*, l. IV, 26 (éd. Kritz), dans Arnobe, *Adv. gent.*, V, 40 : *labem imbris e caelo et telluris significare madorem*.

ces vers d'un des chœurs les plus gracieux d'Aristophane (*Paix*, v. 1147-1148) :

> Οὐ γὰρ οἷόν τ' ἐστὶ πάντως οἰναρίζειν τήμερον
> Οὐδὲ τυντλάζειν, ἐπειδὴ παρδακὸν τὸ χωρίον.

Livre V, vers 322-323 :

> . . . . . Nec non lascivit amores
> In varios, ponitque forum suadetque Lyaeo.

Je me permettrai de transcrire ici une note que j'ai publiée en 1879 dans la *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* (nouvelle série, année et t. III, p. 152) :

« Tous les manuscrits ont *suadet* (le *Gemblacensis : sua det*) ; les anciennes éditions, *madet atque*. Scaliger a conjecturé *se datque ;* Bentley, *suadente*. Jacob écrit *sua datque*. Nous proposons de lire GAUDETQUE. Le mot *gaudet* est tout à fait conforme à la situation et au sens général du passage. Cf. v. 246 : GAUDEBITQUE MERO, *mergetque in pocula mentem*. Notre conjecture se justifie aisément au point de vue paléographique ».

Depuis j'ai découvert avec une véritable satisfaction que cette conjecture avait été déjà proposée par J.-Fr. Gronove dans son admirable traité *De Sestertiis*, l. IV, c. 3, p. 279 (Leyde, 1691) : « Denique, *sua detque Lyaeo*, feci : Scaliger ex Gemblacensi, *suadetque :* antea erat, *madetque*. Barthius, *ponatque forum, madeatque*. Salmasius, *sudatque*. Possis : *ponique forum suadetque Lyaeum*. Sed simplicissimum puto : *ponitque forum gaudetque Lyaeo*. Nec difficilis mutatio τοῦ *gaudet* in *suadet*. Nam S et G facile confudisse veteres librarios, ad Livium, ubi *senes* ἀντὶ τοῦ *genus*, monstravimus : et Langobardicus character quia primi elementi superiorem angulum habet apertum (hoc modo, *u*), persaepe inter A et V vix ullam agnoscas differentiam. Manilius infra : *scelerum facie rerumque tumultu Gaudebunt* ».

Avant de prendre congé de ce vénérable ouvrage qu'on ne lit plus guère aujourd'hui, j'ajouterai une petite remarque. M. Ellis, dans son interprétation des mots *ponitque forum* (pp. 180-181 : « ... Forum igitur est tabula lusoria, quam *ponit* in mensam otio ac lusui indulgens »), s'est rencontré avec Gronove, qui s'exprime en ces termes (p. 279) : « Semper illud, *ponitque forum*, parum commode interseri mihi visum est, vulgari quidem et recepta explicatione. Scaliger *fori* appellatione quadruplaturam, secturam et cognituram intelligit : itaque *ponitque forum* est illi, abjicit curam fori sectionis et quadruplaturae. Barthius addit *ponere* esse seponere, ut *ludicra pono*. Salmasius : pro cognitore scenicus existit et foro renunciat : *verbis* [fausse leçon de la plupart des manuscrits dans la phrase précédente [1]], hoc est, diverbiis fabularum in varios amores lascivit et histrionem profitetur. Conjungit quae conjungenda non sunt, quasi totum hoc ad histrionem pertineat. In *verbis* interpretandis, quae male retinet, eruditus nimis est; in *foro* securior. Quis enim melius docere nos poterat *ponere forum* esse in mensa statuere alveum sive tabulam lusoriam, quam qui primus docuit, quid Augusto apud Suetonium sit *forum aleatorium calefacere? Ponere* autem, ut Copa in Catalectis :

Pone merum et talos : pereat qui crastina curat.

Ovidius lib. II Fast. *posito pervigilare mero*. Æschines contra Timarchum : ἀλλὰ διημέρευεν ἐν τῷ κυβείῳ, οὗ ἡ τηλία τίθεται, καὶ τοὺς ἀλεκτρύονας συμβάλλουσι, καὶ κυβεύουσι. Quam bene autem amoribus et vino interveniant vel tali vel tesserae, doceant Plauti Asinaria et Curculio ». M. Ellis ne sera point fâché, je pense, de voir son opinion confirmée par celle du grand latiniste du XVII[e] siècle.

[1] Saumaise lisait : *Cognitor est; verbis nec non lascivit...*, au lieu de *Cognitor est urbis; nec non lascivit...*

Livre V, vers 356-357 :

> Hoc est artis opus, non exspectare gementis,
> Et sibi non aegros jam dudum credere corpus.

Ce dernier vers renferme manifestement une faute, mais où faut-il la chercher? La plupart des savants [1] se sont attaqués au mot *corpus :* Bentley l'a changé en *tales*, Jacob en *curae,* Rossberg en *cordi.*

M. Ellis (p. 185) nous met sur la bonne voie en changeant *aegros* en *aegro,* mais je ne puis admettre son explication : « *Et sibi non aegro jam dudum credere corpus*, h. e. *et aegrum corpus jam dudum non credere aegro sibi*, quae est ars medici maxima, ut jam aegrotanti prius succurrat quam relictus sibi morbus invaluerit nec medico locum sanandi praebeat ». En effet, *non,* vu la place qu'il occupe, doit porter sur *aegro* et non sur *credere.* Je propose :

> Et sibi non AEGRO jam dudum REDDERE corpus.

Corpus signifie ici « l'embonpoint ». C'est le sens qu'il a dans les expressions bien connues *corpus subducere, amittere, facere,* etc. Si l'on a dit *corpus subducere* (« faire maigrir »), on a pu dire aussi *corpus reddere.* Nous traduirons : « Et de rendre depuis longtemps [2] l'embonpoint (c'est-à-dire la santé) à l'animal qui (était malade, mais qui) ne se sentait pas malade ». *Ægro* ne s'accorde pas avec *sibi ;* il est le complément indirect de *reddere. Sibi* est le datif de relation : « pour lui-même », c'est-à-dire « à ses propres yeux, à ce qu'il croit, d'après ce qu'il éprouve ».

[1] Gronove conserve *corpus.* Bentley : « Gronovius *Observ.*, II, 11, sic legit explicatque :

> Et sibi non AEGRUM jam dudum credere corpus.

Aegrum autem accipiendum, quasi bis positum esset, et jam dudum credere corpus aegrum, quod sibi non est aegrum. Sententiam percepit vir acutissimus : sed *aegrum* eo modo bis poni quis patienter ferat? »

[2] L'animal est guéri longtemps avant le moment *où il se fût senti malade, s'il n'avait pas été soigné.*

Livre V, vers 478-480 :

> Et si tanta operum vires commenta negarint,
> Hesternis tamen actus erit nunc voce poëtis,
> vel tum
> Nunc tanto gestu.

Tel est le texte de G; V. 1, *b* et *o* ont au vers 479 *aptus* au lieu de *actus*.

Le sens général du passage n'est pas douteux : celui qui naît avec le lever de l'astérisme de Céphée, s'il ne peut être poète dramatique, sera acteur. Le terme qui signifie « acteur » est caché sous l'une ou l'autre des fausses leçons *Hesternis* et *actus*. Jacob a changé *actus* en *actor* et *Hesternis* en *His dexter*. Ces corrections me semblent peu vraisemblables. *Actus* est évidemment une altération de *aptus*; cf. I, 821 (*acta* pour *apta* dans G); IV, 448 (*acta* pour *apta* dans tous les manuscrits). Le mot que nous cherchons doit se trouver dans *Hesternis*. L'émendation se présente d'elle-même :

> INTERPRES tamen APTUS erit nunc voce poëtis.

Au vers suivant, V. 2 fournit la vraie leçon : *tacito*, que Carrio avait trouvée par lui-même (voyez Ellis, p. 198).

Livre V, vers 507-509 :

> Artifices auri faciet, qui mille figuris
> Vertere opus possint carnique acquirere dotem
> Materiae et lapidum vivos miscere colores.

Scaliger a corrigé *carnique* en *caraeque*. Cette conjecture, plausible au point de vue paléographique, l'est moins au point de vue du sens : il faut un déterminatif à *dotem* plutôt qu'à *materiae*. Jacob écrit *tornique* : s'il avait lu la longue et admirable note de Bentley sur Horace, *Art poétique*, vers 441, il aurait vu que le *tornus* n'était pas employé pour travailler les métaux. J'avais conjecturé CAELIQUE (de *caelum*, « burin »). Mais je me demande aujourd'hui si la conjecture de De Rooy, *artisque*, que M. Ellis (p. 199) repousse un peu trop dédai-

gneusement, n'est pas préférable. Les termes *ars* et *materia* s'appellent l'un l'autre. Cf. l. IV, v. 248 :

> MATERIAMQUE manu certa duplicare per ARTEM [1].

OVID., *Metam.*, l. II, v. 5 :

> MATERIAM superabat OPUS (= ars).

Livre V, vers 513-515 :

> Hinc Pompeia manent veteris monumenta triumphi
> Et Mithridateos vultus induta tropaea [2],
> Non extincta † lues semperque recentia flammis.

Je ne comprends pas comment Jacob a pu s'imaginer que *Pompeia monumenta* désignait le théâtre de Pompée. Manilius (vers 505-519) parle de l'art et des ouvrages des orfèvres.

Au lieu de *lues*, je lirais volontiers DIE, « par le temps [3] ». *Dies* s'emploie quelquefois absolument pour *longa dies* [4]. LUCRÈCE, l. I, v. 322-323 :

> Postremo quaecumque DIES naturaque rebus
> Paulatim tribuit, moderatim crescere cogens.

HORACE, *Carm.*, III, 6, 45 :

> Damnosa quid non imminuit DIES?

[1] Les manuscrits portent *duplicari et arte* (*b* et *o*, *duplicarier arte*). Nous lisons *duplicare per artem* avec Markland.

[2] Nous adoptons la transposition de Bentley; dans les manuscrits, ce vers vient après le vers 510; Jacob le place après le vers : *Non extincta lues, etc.* — Cf. PLUTARQUE, *Vie de César*, 6 : εἰκόνας ἐποιήσατο Μαρίου κρύφα καὶ Νίκας τροπαιοφόρους, ἃς φέρων νυκτὸς εἰς τὸ Καπιτώλιον ἀνέστησεν. Ἅμα δὲ ἡμέρᾳ τοὺς θεασαμένους μαρμαίροντα πάντα χρυσῷ καὶ τέχνῃ κατεσκευασμένα περιττῶς (διεδήλου δὲ γράμμασι τὰ Κιμβρικὰ κατορθώματα) θάμβος ἔσχε... Voyez aussi le passage de Pline, *Hist. nat.*, XXXVII, 12, cité par M. Ellis (pp. 200-201).

[3] DIESEMPER a pu devenir LVESSEMPER (avec dittographie de l's).

[4] *Longa dies* se rencontre dans Manilius, livre I, vers 79 :

> Sed cum *longa dies* acuit mortalia corda,

et vers 519 :

> Quae nec *longa dies* auget minuitve senectus.

Livre V, vers 620-628 :

> Quisquis in Andromedae surgentis tempora ponto
> Nascitur, immitis veniet poenaeque minister
> Carceris et duri custos, quo stante superbae
> Prostratae jaceant miserorum in limine matres
> Pernoctesque patres cupiant extrema suorum
> Oscula et in proprias animam transferre medullas;
> Carnificisque venit mortem vendentis imago
> Accensosque rogos, et (*lisez* cui) stricta saepe securi
> Supplicium vectigal erit...

En écrivant ces vers, Manilius semble avoir eu sous les yeux le célèbre passage des *Verrines* (l. V, c. 45, §§ 117-119) : « Includuntur in carcerem condemnati. Supplicium constituitur in illos, sumitur de *miseris parentibus* : prohibentur adire ad filios, prohibentur liberis suis cibum vestitumque ferre. *Patres* hi, quos videtis, *jacebant in limine matresque miserae pernoctabant ad ostium carceris, ab extremo conspectu liberum exclusae; quae nihil aliud orabant, nisi ut filiorum suorum postremum spiritum ore excipere liceret.* Aderat janitor carceris, carnifex praetoris, mors terrorque sociorum et civium, lictor Sextius, *cui ex omnium gemitu doloreque certa merces* comparabatur. Ut adeas, tantum dabis; ut cibum tibi intro ferre liceat, tantum. Nemo recusabat. Quid? *Ut uno ictu securis adferam mortem* filio tuo, quid dabis? Ne diu crucietur? Ne saepius feriatur? Ne cum sensu doloris aliquo spiritus auferatur? Etiam ob hanc causam pecunia dabatur... Non vitam liberum, sed *mortis celeritatem pretio redimere* cogebantur parentes... Estne aliquid ultra quo crudelitas progredi possit? Reperietur. Nam illorum, cum erunt securi percussi ac necati, corpora feris objicientur. Hoc si luctuosum est parentibus, *redimant pretio sepeliendi potestatem* ».

L'épithète *superbae,* au vers 622, paraît assez déplacée. On pourrait l'expliquer à la rigueur en lui donnant le sens concessif : « quoique fières, malgré leur fierté », et en comparant Salluste, *Catil.*, 31, 3 : *Ad hoc mulieres... superbia atque*

deliciis omissis, sibi patriaeque diffidere. Mais il faut avouer que Manilius se serait exprimé d'une façon maladroite et équivoque ; rien ne nous prépare à l'idée que les mères des condamnés peuvent avoir été des *matronae superbae ;* bien plus, *superbae,* mis en relief par la place qu'il occupe, nous fait penser à une qualité essentielle des *miserorum matres.* Si celles-ci se trouvent gratifiées par les manuscrits d'une épithète qui ne leur convient pas, en revanche le geôlier impitoyable est maigrement pourvu : *quo stante* est bien sec et ne suffit pas à caractériser son attitude. Bentley l'a compris; aussi a-t-il remplacé *superbae* par *superbo.* Il était bien plus simple de corriger :

. . . . . quo stante superbE,
Prostratae jaceant, etc.

ÉTUDE

SUR

L'ÉLOQUENCE PARLEMENTAIRE BELGE

SOUS LE RÉGIME HOLLANDAIS

(1815-1830)

PAR

Paul BERGMANS,

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET LETTRES,
SECRÉTAIRE ADJOINT DE LA « BIOGRAPHIE NATIONALE ».

(Présenté à la Classe des lettres dans la séance du 1er juin 1891.)

ÉTUDE

SUR

L'ÉLOQUENCE PARLEMENTAIRE BELGE

SOUS LE RÉGIME HOLLANDAIS [1]

(1815-1830).

L'éloquence sous la domination française. — Les états généraux des Pays-Bas : leur composition et leurs réunions; la langue employée dans les débats parlementaires. — Les orateurs de la première période du régime hollandais : Dotrenge Reyphins, Surlet de Chokier, Van Crombrugghe, Serruys, Pycke et de Stassart. — L'opposition belge à la chambre, pendant les dernières années du royaume des Pays-Bas : Le Hon, De Brouckere et de Gerlache.

A la fin du siècle dernier et au commencement de celui-ci, la célébration des fêtes républicaines, telles que la fête de la paix, l'anniversaire de la fondation de la république, celui de la « juste punition du dernier roi des Français », fit éclore périodiquement de nombreux discours dans chaque ville des

[1] Le second volume des *Chefs-d'œuvre de l'éloquence française, anglaise et belge* (Louvain, 1844) est entièrement consacré aux orateurs belges; mais les morceaux cités sont postérieurs à la révolution de 1830. Je ne connais aucune monographie sur le sujet dont je vais m'occuper. Citons seulement, à titre documentaire, les portraits des membres des états généraux en 1828-1829, lithographiés par Montius et publiés à Bruxelles, en 1829.

neuf départements [1]. Sous l'Empire, les orateurs eurent encore l'occasion de se produire dans des réunions publiques; mais, après la constitution du royaume des Pays-Bas, il n'en fut plus de même, et toute l'histoire de l'éloquence française en Belgique sous la domination hollandaise se résume dans l'histoire des débats parlementaires [2]. L'éloquence de la chaire ne nous présente aucun nom saillant; tout au plus peut-on citer le chanoine montois Augustin Sotteau (1768-1828), qui paraît avoir joui d'une certaine réputation, mais dont les sermons, prononcés à Bruxelles et à Namur, n'ont pas même été publiés [3]. Dans le barreau, on rencontre quelques avocats de mérite, mais ils ont été membres des états généraux, et il suffira de rappeler leurs principales plaidoiries en analysant leurs discours politiques.

D'après la loi fondamentale, la représentation nationale était formée par les états généraux, qui exerçaient le pouvoir législatif concurremment avec le roi, auquel était réservée l'initiative [4].

[1] Voir notamment D.-A. Van Bastelaer, *Les fêtes et l'éloquence républicaines à Libre-sur-Sambre* (Mons, 1873).

[2] Sur l'histoire parlementaire des Pays-Bas, voir l'excellent ouvrage de J. De Bosch-Kemper, *De staatkundige geschiedenis van Nederland tot 1850* (Amsterdam, 1868), pp. 437-744. — L. Hymans avait annoncé une *Histoire politique et parlementaire de la Belgique de 1814 à 1850*, mais le premier volume seul a paru (Bruxelles, 1869); il ne renferme que l'introduction, et s'arrête à l'inauguration du roi Guillaume à Bruxelles.

[3] Voir Ad. Mathieu, *Biographie montoise* (Mons, 1848), pp. 291-292. — Le chanoine Sotteau est aussi l'auteur d'un *Nouveau cours de rhétorique à l'usage des jeunes gens qui se destinent à la chaire ou au barreau* (Mons, 1819).

En 1829, les éditeurs Vanlinthout et Vandenzande, à Louvain, annoncèrent l'apparition d'une *Bibliothèque des orateurs chrétiens*, dans laquelle ils comptaient donner les meilleurs sermons, tant belges que français et étrangers; leur publication s'arrêta au bout de quelques volumes. Le prospectus en est reproduit dans la *Revue bibliographique du royaume des Pays-Bas*, t. VIII (Bruxelles, 1829), pp. 77-79.

[4] Voir, sur les chambres et leur composition, J.-R. Thorbecke, *Aanteekening op de Grondwet* (2e édit., Amsterdam, 1841-1843).

Les états étaient divisés en deux chambres : la première, dont la création est due à J.-J. Raepsaet, était composée de quarante membres au moins et soixante au plus, nommés à vie par le roi parmi les personnes les plus distinguées par des services rendus au pays, par leur naissance ou leur fortune[1]. Je n'aurai pas à m'en occuper ici, ses séances n'étant pas publiques, sauf celles d'ouverture et de clôture, qui se faisaient chambres réunies.

La seconde chambre comprenait cent dix membres nommés pour trois ans par les états des provinces, dont les membres étaient eux-mêmes élus parmi les trois ordres des nobles, des villes et des campagnes.

Les états généraux devaient s'assembler au moins une fois par an. Les sessions, qui devaient durer au moins vingt jours, se tenaient alternativement à La Haye et à Bruxelles, ce qui faisait écrire à E.-C. de Gerlache que « le gouvernement batavo-belge, avec ses deux nations et ses deux capitales, était une espèce de corps bicéphale et nomade, qui, vers le mois de septembre, déménageait avec la cour, emballait les archives de quelques ministères et partait, suivi de ce bagage, de Bruxelles pour La Haye, ou de La Haye pour Bruxelles ».

Dans les discussions, le vote se faisait par appel nominal et à haute voix. Toute résolution était prise à la majorité absolue des suffrages. Les membres votaient individuellement, sans mandat et sans en référer à l'assemblée qui les avait nommés. L'immunité parlementaire leur fut acquise par la loi du 17 mai 1819, qui stipulait que les discours tenus au sein de l'une des deux chambres ne pourraient donner ouverture à aucune action.

Au point de vue de leurs pouvoirs, il est à noter que les députés n'avaient ni le droit de mettre les ministres en accusation, ni le droit d'enquête, ni le droit d'initiative, ni même le

[1] Voir H.-M.-A.-J. van Asch van Wijck, *Beschouwingen over de eerste kamer der Staten generaal,* dans l'*Algemeen letterlievend maandschrift,* nouvelle série, t. II (Utrecht, 1845), p. 357.

droit d'amendement. La seconde chambre pouvait seulement faire des propositions, mais non adresser des projets de loi au roi, et encore lui fallait-il l'assentiment de la première chambre.

Les séances de la chambre avaient lieu, d'habitude, le midi ou le soir, à huit heures. On y parlait à la fois le français et le néerlandais [1]. Les rapports officiels étaient lus soit en néerlandais seul, soit dans les deux langues. De même pour les discours. Aussi la représentation nationale offrait-elle, sous ce rapport, un spectacle singulier : « Ses membres, dit un contemporain, non sans quelque exagération d'ailleurs, parlent et répondent avec la certitude de n'être pas entendus, avec la conscience de n'avoir pas compris; tout le monde sent l'impossibilité de conserver ce mode *babélique;* mais le gouvernement semble craindre d'aborder franchement la question des prééminences [2]. »

La grande majorité des députés belges se servaient du français qui, introduit dans nos provinces sous les comtes de Flandre et surtout sous les ducs de Bourgogne, s'y était rapidement propagé et était devenu, depuis la domination française, la langue exclusive des affaires.

Quand le président parlait en néerlandais, l'un ou l'autre de nos représentants ne se faisait pas faute de l'arrêter. Ainsi, le 12 juin 1816, Wasseige, député de Namur, interrompt le président pour lui dire : « M. le président, je ne comprends pas ce que vous venez de dire; voudriez-vous avoir la bonté de me l'expliquer? »; et le président répète sa proposition en français. Quelques jours après, le 21 juin, Surlet de Chokier fait une interpellation pour le même motif.

Une autre fois, le 1er avril 1819, après que le greffier a donné lecture d'un rapport en français, le commis d'État se dispose

[1] A la première chambre, on se servait exclusivement du français dans les délibérations. Sur la question des langues, voir Barafin, *Sur la langue nationale* (Bruxelles, 1815).

[2] F. Paridaens, *Souvenirs nationaux* (Tournai, 1819), p. 179.

à le lire en néerlandais, mais le député hollandais Kemper, qui se servait parfois du français dans ses discours, prend la parole pour dire que cette seconde lecture est inutile. « Il est de fait, remarque un journal de l'époque [1], que tous les députés des provinces septentrionales comprennent et parlent fort bien la langue française, tandis qu'il est aussi de fait que la plus grande partie des députés des provinces méridionales ne comprennent ni ne parlent ce qu'on appelle la langue nationale. »

Mais cet état de choses ne dura pas : le néerlandais fut graduellement rendu obligatoire dans les écoles, les administrations et les tribunaux des provinces flamandes [2]; et, de même, il finit par prédominer dans les débats parlementaires.

Un ancien membre des états généraux nous rapporte, à ce sujet, un trait curieux : « A la séance du 18 mai 1830, deux membres ayant fait successivement des rapports de pétitions en hollandais, sans en présenter l'analyse en français, comme c'était l'usage, plusieurs méridionaux qui ne connaissaient pas la langue du Nord s'en plaignirent. Alors M. Vandamme, après avoir analysé une nouvelle pétition en hollandais, ajouta que *si la chambre voulait bien le regarder comme un acte de pure complaisance de sa part, il consentait à en reproduire l'explication en français*. Ces étranges paroles excitèrent un grand tumulte dans l'assemblée, et le président ayant voulu mettre aux voix si les rapports faits en hollandais devaient être résumés en français, M. Barthélemy s'écria : *Si l'on soumet cette question à la chambre, nous quittons la salle, et si l'on persiste à ne vouloir s'expliquer que dans une langue que nous ne connaissons pas, nous regagnerons nos foyers et nous déclarerons à nos provinces qu'elles ne peuvent plus être représentées !* Rien ne fut mis aux voix, ajoute de Gerlache, et les Belges déclarèrent unanime-

[1] *Journal de Gand,* numéro du 3 avril 1819.

[2] Voir Th. Juste, *La révolution belge de 1830* (Bruxelles, 1872), t. I, pp. 17-20.

ment que désormais ils ne rapporteraient plus de pétitions, sinon en langue française [1]. »

Il convient d'ajouter que les Hollandais n'étaient pas moins intolérants au point de vue de la langue. Le prince de Gavre ayant fermé la dernière session ordinaire par un discours en français, Byleveld quitta la chambre en s'écriant : « Je ne puis plus assister à des délibérations *dans une langue que je ne veux pas comprendre ici* ».

Avant d'aller plus loin, un mot des sources de cette étude.

Sous le gouvernement hollandais, les discussions parlementaires ne faisaient pas l'objet d'une publication officielle, comme de nos jours. Les comptes rendus des séances des états généraux étaient publiés, mais souvent avec plusieurs jours de retard, dans le *Staats courant* ou journal officiel, qui était remplacé, pour les provinces belges, par la *Gazette générale des Pays-Bas*. La plupart des journaux belges : le *Courrier belgique*, le *Journal de la Belgique*, l'*Oracle*, le *Mercure du royaume des Pays-Bas*, le *Journal de Louvain*, le *Surveillant*, le *Journal de Gand*, etc., publiaient les débats de la chambre d'après la *Gazette générale*, de même que les journaux hollandais les puisaient dans le *Staats courant*.

Dans un article piquant, un correspondant du *Journal de la Belgique* reprochait, en 1818, à nos journaux de ne pas envoyer de reporters aux séances : « La seconde chambre des états généraux a appris à son président qu'il ne faut pas fermer la discussion trop précipitamment, à la demande de ceux qui sont trop empressés de montrer leur dévouement. A côté des choses qui étonnent et qui affligent, il y a toujours du risible : rien n'était plaisant comme l'agitation de M. Van Eynden, qui criait : *Oui, oui, il faut fermer la discussion, sans quoi on ne cesserait de parler; nous parlons tous ensemble et nous ne nous entendons plus*. M. Dotrenge lui répondit : *Si vous aviez la com-*

[1] E.-C. de Gerlache, *Histoire du royaume des Pays-Bas* (3e édit., Bruxelles, 1859), t. II, pp. 238-239.

plaisance de vous taire, je crois que je serais entendu. La discussion est fermée. *Aux voix! aux voix!* disait-on. *Eh bien,* s'écrie M. Van Eynden, *vous voulez aller aux voix : nous l'emporterons, vous verrez, vous verrez...* Et on a vu que l'assemblée ne partageait pas le sentiment de chaleur qui le portait à lâcher son vote. Ah! messieurs les journalistes, que vos feuilles seraient intéressantes si vous aviez des sténographes! »

Aujourd'hui nous possédons un texte officiel et authentique des délibérations de la seconde chambre, grâce à J.-J.-F. Noordziek, qui l'a édité sous les auspices du gouvernement hollandais. C'est à ce texte que j'ai emprunté mes citations [1].

Pendant les premières années du royaume des Pays-Bas, les principaux orateurs belges de la chambre furent Dotrenge, député du Brabant; Surlet de Chokier, du Limbourg; Reyphins, Serruys et Van Crombrugghe, des Flandres [2].

Avant d'apprécier leurs discours, il faut remarquer, d'une manière générale, que les débats parlementaires ne présentaient pas grand intérêt au point de vue oratoire. Peu de députés se sentaient assez maîtres de la langue pour se laisser aller à l'improvisation. La grande majorité se contentaient de venir lire à l'assemblée des discours laborieusement écrits, où ils s'attachaient plus au bon sens de l'idée qu'à la beauté de la forme. Peu d'interruptions, pour ne pas dire point; peu de public; rien, enfin, qui pût réchauffer l'ardeur des orateurs et faire naître de ces grands élans qui sont les triomphes de la tribune.

« Nos députés, disait le *Mercure,* en présence d'une assemblée peu nombreuse, glacés par le travail des sections, rarement inspirés par le choc des opinions contraires, se contentent

[1] J.-J.-F. Noordziek, *Verslag der handelingen van de tweede kamer der staaten generaal* (La Haye, 1862-1888).

[2] Cf. J. De Bosch-Kemper, ouvr. cité, pp. 529-550. L'historien hollandais observe avec raison qu'il y avait, en général, plus de bons orateurs parmi les députés belges que parmi les hollandais; beaucoup de ces derniers ne firent que jouer un rôle muet, avec quelques membres de la noblesse belge.

de la clarté et d'une disposition simple et méthodique. Jamais ils ne s'abandonnent à ces élans rapides qui entraînent la conviction, jamais ils ne tirent parti du premier moment; il leur faut, pour la réplique, le travail du cabinet, un manuscrit pour aider leur mémoire. Leurs discours ressemblent à ceux des prédicateurs anglais, qui, suivant Voltaire, font des dissertations solides, quelquefois sèches, qu'un homme lit au peuple sans gestes et sans éclat de voix [1]. »

Théodore Dotrenge (Bruxelles, 1761-1836) [2] entra aux états généraux en 1815, comme député du Brabant méridional, et il y resta jusqu'en 1828, époque à laquelle il fut nommé conseiller d'État. Un de ses collègues, J.-F. Gendebien, disait de lui : « Il a été vonckiste. Il est zélé démocrate. Il est très instruit sur notre histoire et nos anciennes constitutions. Il a beaucoup d'esprit. Il parle bien et d'une manière intéressante. Il écrit très correctement et rédige ses pensées clairement. Il a de la finesse. Il réserve pour lui ses opinions et ses connaissances et en sait tirer parti. Dans les délibérations, il est franc et opine toujours avec indépendance. »

Cette indépendance s'alliait à une spirituelle causticité dont un journal du temps, l'*Observateur*, nous a conservé un exemple assez caractéristique. Profitant, au pied de la lettre, des honneurs de la *séance* accordés par la Constitution aux chefs des départements d'administration générale, le ministre des finances ne s'était pas levé pour parler aux membres de la chambre, dans la discussion du budget. En lui répliquant, Dotrenge, après s'être levé pour demander la parole au président, affecta de s'asseoir aussi pendant la partie de sa réplique qui s'adressait à l'Excellence. C'était en 1817.

Dotrenge jouit d'une grande influence au sein de la seconde chambre. Ses discours étaient écoutés avec une attention soutenue, bien qu'ils fussent en général écrits, et d'un style diffus et traînant. Mais l'orateur savait les parsemer à propos de ces

[1] *Le Mercure belge*, t. V (Bruxelles, 1818), p. 125.

[2] Voir *Biographie nationale*, t. VI (Bruxelles, 1878), col. 142-145 (notice de Th. Juste).

anecdotes et de ces traits piquants qui faisaient, paraît-il, le charme de sa conversation particulière. Rien de plus vif, par exemple, que le discours qu'il prononça le 16 décembre 1825, lors de la discussion de la loi sur la liberté de l'enseignement :

« Je ne m'occuperai pas — dit-il dans sa harangue toute remplie de sarcasmes contre les théologiens, les jésuites et les ignorantins — je ne m'occuperai pas de théologie. Si, sans le vouloir cependant, et bien certainement sans le savoir, il allait m'échapper quelque chose qui ressemblât à de la théologie, et que quelqu'un s'y connût parmi vous, je le prierais de m'en avertir... »

Son inspiration s'élevait rarement jusqu'à la véritable éloquence. Il faut cependant faire une mention spéciale d'un discours prononcé lors de la discussion, en 1821, du projet d'impôts sur la mouture et l'abatage, impôts d'autant plus impolitiques qu'ils atteignaient surtout les classes inférieures. Après Van Crombrugghe et Reyphins, Dotrenge fit vivement ressortir, dans la séance du soir du 30 juin, les funestes conséquences du projet, et termina en ces termes :

« Concitoyens du Nord ! Les provinces méridionales des Pays-Bays, lorsqu'elles s'unirent à vous, il n'y a pas encore six ans, étaient couvertes de belles manufactures de tout genre, les unes presque aussi anciennes que leur histoire, les autres plus récemment élevées, mais non moins florissantes. Elles avaient des mines de fer, de plomb, d'alun et de charbon, dont l'exploitation répandait le travail et l'abondance dans un grand nombre de leurs cantons, parce qu'elle était rendue possible par la protection accordée à leurs produits contre la concurrence étrangère. Elles étaient, pour toute l'Europe, la terre classique de l'agriculture. Leur dette était insignifiante, ou plutôt elle était nulle. Toujours elles avaient su réparer les désastres des révolutions et des guerres dont elles avaient été si souvent le théâtre, parce que, sous tous les régimes, même étrangers, auxquels elles se sont trouvées soumises sous le régime espagnol, sous le régime allemand, sous le régime français, leurs ressources naturelles et acquises leur

avaient été conservées. Leur destinée sera-t-elle de s'en voir dépouiller en moins de six ans, lorsqu'elles s'enorgueillissaient de revivre enfin indépendantes sous un gouvernement national?

» Il devait y avoir entre nous communauté d'avantages et de charges. La condition était partiale et dure. Mais enfin, les provinces méridionales se sont franchement, fraternellement exécutées. Tout en n'apportant de leur côté que des éléments et des moyens de prospérité, de bonheur et de force, elles se sont rendues codébitrices d'une dette épouvantable et inextinguible qui n'est pas la leur, mais la vôtre, et dont, néanmoins, l'énorme intérêt, payé par elles pour la plus grande partie, va s'engloutir annuellement chez vous, tout entier et sans retour.

» Voyez s'il est absolument nécessaire de compléter leur épuisement et d'assurer leur ruine, non pas pour procurer plus de bien-être aux provinces septentrionales, que les nouvelles impositions froisseront, pour la plupart, presque autant que nous, mais pour satisfaire le caprice d'un haut commerce local qui ne peut être reporté par aucun moyen, et moins par celui-ci que par un autre, au degré d'élévation dont la force irrésistible des événements l'a fait déchoir. Voyez encore si cette manière d'opérer la fusion des deux parties du royaume le mettra bien en état de répondre aux vues politiques qui ont fait rechercher son établissement par l'Angleterre et par les grandes puissances de l'Europe continentale. Voyez enfin si l'Europe, au besoin, trouvera la garantie qu'elle a voulu se procurer dans ce haut commerce, dont le patriotisme, dit l'histoire, a toujours indifféremment approvisionné de toutes les nécessités de la guerre les ennemis aussi bien que les défenseurs de l'État.

» Il appartenait bien au haut commerce, ce négociant dont on connaît la réponse à Maurice de Nassau qui le réprimandait d'un tel négoce : *Monseigneur, s'il y avait quelque argent à gagner avec le diable, j'entrerais sans difficulté en liaison d'affaires avec lui.*

» Décidez maintenant, concitoyens du Nord! Et si vous en

avez pris froidement la résolution, consommez cette nuit le patricide de la vieille et loyale Belgique [1] ! »

On comprend que de telles paroles agitèrent profondément le public qui assistait à la séance. Les débats furent interrompus jusqu'à deux fois par le tumulte qui s'éleva dans l'assemblée, et les tribunes sifflèrent violemment Moreau de Bioul [2], le seul Belge qui osa parler en faveur du projet.

L'année suivante, le 15 mai 1822, Pierre-Jacques Reyphins (Poperinghe, 1749-1838) [3], qui avait été élu député pour la Flandre occidentale le 11 septembre 1825, Reyphins protestait, avec une non moins admirable énergie, contre la législation que le Nord avait imposée au Midi par la loi du 12 juillet 1821:

« J'ai observé avec soin l'impression que faisait sur un grand nombre de mes collègues la lecture des lois spéciales dont aujourd'hui nous commençons la discussion. Il serait difficile de peindre les diverses sensations que chacun d'eux éprouvait; mais je dis avec vérité que, pour moi, c'est l'humiliation la plus profonde qui m'accablait, et contre laquelle se révolte l'honneur de mon pays, que je veux défendre. Plus d'une fois nous avons fait connaître les véritables causes de la force des lois sous le gouvernement représentatif. Elles la puisent, cette force, dans l'acceptation tacite de la raison publique; et, à une nation éclairée et attentive, guidée par l'expérience que des malheurs récents lui ont fait acquérir, vous allez adresser des lois qui heurtent le degré de civilisation auquel elle est parvenue. Nous dirons toujours : *Ces lois ne sont pas faites pour nous, et cependant vous allez nous les imposer !*

» Quand, avec une grande partie de l'Europe, nous avons subi le joug d'une affreuse législation, le torrent de la conquête nous avait entraînés avec tant d'autres. Et quel peuple, alors, aurait pu, avec succès, s'opposer à ce torrent? Il a fallu attendre

[1] J.-J.-F. Noordziek, ouvr. cité, session de 1820-1821, p. 496.

[2] J.-M.-R.-Ch. Moreau de Bioul (Namur, 1765-1835) est surtout connu par une traduction de Vitruve qui parut en 1816.

[3] Voir C.-F.-A. Piron, *Algemeene levensbeschryving der mannen en vrouwen van België* (Malines, 1860), p. 823.

que cette même législation eût miné sourdement les forces, eût détruit l'énergie que porte un peuple à défendre son territoire. Alors vous avez senti l'effet d'une législation que vous abhorriez. Des premiers, vous vous êtes lancés dans la carrière pour vous affranchir, et quand des armées et notre position géographique nous empêchaient d'agir, nous avons applaudi à vos efforts. Vous avez anéanti les droits réunis, et maintenant qu'allez-vous nous donner?

» Dans une circonstance aussi majeure, il ne nous est permis de rien déguiser de ce que nous pensons, de ce que nous sentons. Pour bien apprécier les efforts des lois qu'un peuple impose à un autre, nous devons examiner avec soin leurs situations respectives, les antécédents qui peuvent nous guider.

» Dans les premiers moments de notre réunion, plus d'une fois on fit entendre que plusieurs dispositions de la loi fondamentale avaient eu pour but d'empêcher qu'une division du royaume ne donnât la loi à l'autre. J'avais, au contraire, la conviction que toutes devaient tendre à effacer les traces des divisions principales, à établir l'union complète et intime, et à nous faire marcher franchement vers une législation générale, dont les éléments devaient se puiser dans les lumières du siècle, dans l'ordre nouveau établi pour nous et dans le changement des relations de tous les genres établies entre les divers peuples. Les effets de cette séparation, au lieu de la fusion, n'ont pas tardé à se faire sentir. Une lutte s'est engagée, qui n'aurait jamais dû exister, et nous allons éprouver ce qu'on aurait voulu prévenir par des dispositions fondamentales, d'ailleurs si peu conformes aux principes de justice sans lesquels une législation ne peut avoir que des suites funestes. Quand la réunion des deux nations est commandée, quand l'imprévoyance même a pris les mesures nécessaires pour perpétuer le partage de l'État en deux divisions principales, on se demande, avec une espèce d'anxiété, s'il n'y a point de témérité à faire plier la portion la plus forte au gré de la plus faible.

» En supposant que les votes affirmatifs sur la loi du 12 juillet prouvent que toute la population des anciennes Provinces-Unies désire le nouveau système d'impôts, la même preuve de l'aversion des provinces belgiques résulte de l'unanimité de nos votes négatifs. S'il y avait eu quelque amalgame, quelque fusion dans les opinions, la majorité, quelque faible qu'elle fût, aurait présenté de la force en faveur de l'opinion triomphante; mais une scission aussi complète ne laisse voir, d'un côté, qu'une volonté impérative, toujours formidable pour ceux qui l'exercent, et, de l'autre, une soumission sans bornes dont les premiers nous donneront l'exemple salutaire. Mais cette disposition, ces sentiments ne doivent point nous entraîner au point de ne pas faire connaître toutes les vérités qu'une discussion solennelle nous invite à développer... »

Faisant remarquer ensuite combien le principe et la rédaction de la loi étaient défectueux, l'orateur ajoutait :

« Je ne connais ni l'origine, ni l'auteur des lois dont l'examen nous a affligés en même temps qu'humiliés; mais quand des hommes éclairés me disaient qu'elles étaient nécessairement l'ouvrage d'un esprit rétréci, j'ai senti les conséquences qui devaient découler de cette vérité. Si nous étions victimes d'une conception qui, par sa grandeur, sa hardiesse aurait pu séduire en éblouissant, nous aurions pu, au moins, sauver notre honneur, par l'exemple de tant d'autres nations qu'une pareille erreur peut avoir entraînées. Je me dis souvent : des étrangers instruits viennent en grand nombre séjourner, se fixer parmi nous, nous sommes entourés de voisins éclairés, et tous vont être témoins des malheureux efforts que l'on va faire sous nos yeux pour exécuter des lois qui attesteront l'affligeant état de nos finances et les pas rétrogrades que nous faisons en législation. L'unanimité de notre opinion ne sera pas assez généralement connue; on ne connaîtra, on ne verra que le funeste résultat de vos suffrages, et comment nous garantir de la honte qui va en rejaillir sur nous [1]?... »

[1] J.-J.-F. Noordziek, ouvr. cité, session de 1821-1822, pp. 195-197.

Reyphins revenait souvent sur la division qui régnait au sein des états généraux; déjà en 1816, il disait :

« Nous ne croyons pas qu'il ait jamais existé un royaume, quelle que fût son étendue, où la représentation nationale se soit trouvée divisée d'opinions d'une manière aussi fortement caractérisée. Ceux qui ne connaissent pas la situation physique et morale des deux grandes parties du royaume, croiront sans doute que nous ne nous réunissons ici que dans l'intention de combattre réciproquement les propositions qui émanent de part et d'autre [1]. »

Dans toutes les discussions il prenait la parole, et il savait présenter ses idées avec une force et une énergie rares. Il faut remarquer, notamment, le discours qu'il prononça, le 25 septembre 1816, à propos d'un projet de loi relatif aux abus de presse. Le projet était dirigé contre ceux qui, dans leurs écrits, auraient offensé les souverains étrangers, contesté la légitimité de leurs droits ou attaqué les actes de leur gouvernement. « S'il y a abus, disait-il, la faute en est non aux écrivains, mais au gouvernement :

» On a laissé grossir le torrent pour venir nous dire ensuite qu'il n'était plus possible de l'arrêter sans des moyens extraordinaires et nouveaux. Ainsi, on provoque une loi qui est trop dangereuse dans son application pour la croire nécessaire et utile [2]. »

Dans un long discours, nourri d'exemples de l'histoire, Dotrenge avait déjà montré l'utilité de la liberté de la presse au point de vue de l'intérêt et de la considération même des princes, et critiqué les principales dispositions du projet :

« On invoque toujours les leçons de l'expérience. Elles sont bien impuissantes, si déjà l'on a oublié que c'est la servitude de la presse qui a fait crouler à nos yeux l'empire le plus colossalement puissant qui ait jamais existé. Quand le sénat

[1] Séance du 27 décembre 1816. — J.-J.-F. Noordziek, ouvr. cité, session de 1816-1817, p. 97.

[2] J.-J.-F. Noordziek, ouvr. cité, session de 1815-1816, p. 269.

disait à Buonaparte : *Sire, la guerre que vous allez porter dans les Espagnes est juste, légitime et politique;* quand, au retour de ses désastres de Russie, chaque préfet lui écrivait ou lui faisait écrire, avec ou sans ordre des ministres : *Sire, vos mesures étaient bien prises ; vos projets étaient grands, nobles, sages et utiles à la France. Elle sait que vous êtes invincible ; que c'est l'intempérie seule des saisons qui a pu vous faire éprouver des pertes ; mais la grande nation ne demande qu'à les réparer, quelque étendues qu'elles soient;* si la presse n'avait pas été asservie, Buonaparte eût pu apprendre la vérité par la bouche même de ses ennemis : *Fas est et ab hoste doceri.* Il eût pu connaître et apprécier tous les dangers de la situation. Quelque homme véridique, soit en avouant son écrit, soit en gardant l'anonymat, lui eût dit ou fait dire par la France : *Buonaparte, votre sénat, vos ministres, vos préfets se moquent de vous ou sont des imbéciles qui vous entraîneront avec eux dans le précipice. Votre guerre d'Espagne est la plus atroce des injustices. Votre expédition de Russie est le comble de l'extravagance. N'entreprenez ni l'une, ni l'autre, ou, pendant qu'on vous en laisse encore le temps et l'occasion, mettez fin au plus tôt à l'une et à l'autre, si vous ne voulez courir à votre ruine par le chemin le plus court.*

« Avant que Buonaparte fût tout à fait enivré des fumées de l'ambition et de la flatterie, il avait assez de justesse d'esprit pour juger sainement d'un bon avis, et pour en profiter. Mais il s'était mis dans l'impossibilité d'en recevoir, en rendant la presse esclave, non seulement chez lui, mais encore dans le territoire de toutes les puissances qu'il avait attachées à ses destinées. Napoléon a fini, comme Louis XIV, par être la seule dupe, dans son royaume, des faiseurs de prologues d'opéras et d'inscriptions d'obélisques [1]. »

Reyphins était à peu près le seul, avec Dotrenge, qui se laissât parfois aller à l'improvisation, et qui ne lût pas ses discours. Le fait était si rare que la *Gazette générale* le mentionne chaque fois dans son compte rendu.

[1] J.-J.-F. Noordziek, ouvr. cité, session de 1815-1816, p. 267.

Le député de la Flandre occidentale parlait d'abondance et s'exprimait, sinon avec une absolue pureté de langage, du moins avec facilité et avec l'énergie que donne une profonde et intime conviction. Il ne dédaignait pas les éclats de voix, et son geste, paraît-il, était parfois exagéré.

Sa franchise était bien connue; elle l'obligeait à faire des déclarations comme la suivante, où l'on ne sera pas sans remarquer une certaine pointe d'amour-propre : « Je plains les hommes à qui déplaît ma franchise; quand il s'agit de l'intérêt général du royaume, je ne connais ni individu, ni province; ma noble indépendance me met au-dessus de la crainte du blâme comme de l'espoir des louanges [1]... »

Constatons que nous n'avons pas toujours retrouvé dans les harangues de Reyphins les grandes qualités que lui prêtaient ses contemporains. Ceux-ci se laissaient peut-être aller à une certaine exagération patriotique dont il faut tenir compte. Et il est vrai aussi que nous n'avons plus ses discours dans leur premier jet, mais dans une forme revue et châtiée, corrigée en vue de l'impression, plus correcte, à coup sûr, mais édulcorée et moins énergique.

Pour bien connaître ses qualités d'orateur, il faut s'en rapporter à E.-C. de Gerlache, qui établit en ces termes un remarquable parallèle entre Dotrenge et Reyphins, qu'il avait vus et entendus tous deux à la tribune :

« Dotrenge avait été vonckiste dans sa jeunesse, et fort partisan de la révolution française; mais il n'en approuva point les excès. C'était un homme d'une vaste érudition; versé en droit civil, en droit canon; publiciste, financier, mathématicien; épicurien et sceptique; doué de beaucoup d'esprit; fort adonné à l'épigramme et affectant de se moquer de tout. Quoique naturellement paresseux, il lisait constamment; rien n'échappait à son immense mémoire. Ses discours parlementaires, ordinairement écrits, longs et diffus, mais parsemés

[1] Séance du 28 septembre 1816. — J.-J.-F. Noordziek, ouvr. cité, session de 1815-1816, p. 304.

d'anecdotes et de traits piquants, étaient écoutés avec beaucoup d'attention. Personne n'a mieux pénétré les misérables escamotages de la dette morte et différée, les travestissements, les fraudes du syndicat d'*amortissement*, qu'il appelait le syndicat d'*engloutissement*. En société, Dotrenge causait bien et pouvait causer à peu près de tout. Chaque jour, dans son bon temps, il courait de lui quelque mot nouveau qui faisait fortune.

» Reyphins, qui prenait la parole plus rarement [1], et qui improvisait, produisait à la tribune bien plus d'effet que Dotrenge. Sa déclamation pénible, sa diction incorrecte et flamande affectaient d'abord désagréablement l'oreille. Mais il s'animait peu à peu, et alors sa prestance d'orateur, sa mâle physionomie, sa voix forte et âpre saisissaient l'auditoire. Ses vigoureuses apostrophes démasquaient le Protée Appelius et faisait baisser la voile au terrible Van Maanen. Il commençait ordinairement ses discours, selon la vieille coutume des gens de l'opposition, par se citer lui-même, par rappeler complaisamment ce qu'il avait dit en cent occasions, pour prouver la vérité de ses prophéties et l'impérité des ministres qui n'en avaient tenu compte. Et la chambre tolérait cette espèce d'égoïsme superbe à cause de la hardiesse et du talent de l'orateur.

» Si l'on songe qu'alors les ministres morigénaient de haut les députés; qu'ils avaient pour habitude de tout oser, comme aujourd'hui de tout endurer, on pourra se faire une idée du rôle de ces deux hommes. Vainqueurs par la discussion, presque toujours vaincus par le vote, leurs discours demeuraient comme d'énergiques protestations de la minorité opprimée contre la majorité ministérielle ou néerlandaise. Reyphins tirait d'ordinaire ses meilleurs arguments de notre histoire et de nos anciennes institutions, dont il avait fait une étude approfondie... Les plaisanteries de Dotrenge, trop multipliées

[1] Ceci ne paraît guère exact quand on parcourt les comptes rendus des débats de la seconde chambre.

et souvent de mauvais goût [1], pouvaient manquer leur effet. Mais la rude et pressante dialectique de Reyphins agitait toujours violemment l'assemblée. Le reste de l'ancienne opposition belge, qui leur formait une espèce de cour qui les écoutait, les prônait et marchait moutonnièrement à leur suite, aurait pu se nommer la queue de Dotrenge et de Reyphins [2]. »

C'est avec amertume et à regret qu'il faut constater la triste fin de la carrière politique de Reyphins. S'étant laissé nommer conseiller d'État, comme Dotrenge, il devint, dès lors, un docile instrument du pouvoir, troquant contre une place lucrative douze années de luttes patriotiques et de véritable gloire populaire.

On remarquait dans la *queue* de Dotrenge et de Reyphins, pour employer la pittoresque expression de de Gerlache, plusieurs orateurs qu'il serait injuste de ne pas mentionner ici.

Érasme Surlet de Chokier (Liège, 1769-1839) [3], le futur régent de Belgique, se signalait à la chambre par l'indépendance de son caractère, ainsi que par une bonhomie caustique. Ses continuelles attaques contre les ministres le firent écarter, dès 1818, de la chambre où il ne rentra qu'en 1828. Lors de la discussion du projet de loi sur le nouveau système de poids et mesures, en 1816, Surlet de Chokier s'éleva avec justesse contre ceux qui voulaient conserver aux mesures nouvelles les anciennes dénominations :

« Donner d'anciens noms à des choses nouvelles, c'est jeter la confusion dans nos idées, c'est pécher contre les règles d'une bonne logique. Toute idée tire son origine des sens... Or, l'idée que nous nous sommes faite de l'ancienne aune et de la livre ancienne vient de ce que nos sens ont été frappés des dimensions des corps qui représentent l'aune et la livre des objets, et de la quantité ou du volume qu'on obtient, soit en les

[1] De Gerlache pense sans doute ici aux plaisanteries de Dotrenge sur les théologiens, dont il a été question plus haut.

[2] E.-C. de Gerlache, ouvr. cité, t. II, pp. 170-172.

[3] Voir Th. Juste, *Le régent* (Bruxelles, 1867). — *Biographie nationale*, t. IV (Bruxelles, 1873), col. 78-83 (art. de Th. Juste).

mesurant à l'aune, soit en les pesant contre la livre. Ainsi, quand on parlera d'une aune ou d'une livre nouvelle, la longueur de l'aune et le poids de la livre ancienne se présenteront aussitôt à notre idée, et on les confondra sans cesse avec les nouvelles mesures, puisque celles-ci auront conservé les noms anciens. Il faudra donc toujours avoir l'attention d'ajouter aux noms *livre* et *aune,* l'adjectif *nouvelle,* pour fixer celle de celui à qui l'on adressera la parole, pour être certain d'en être entendu, et s'assurer qu'il n'attache pas l'idée de l'ancienne aune à ce mot, mais bien de la nouvelle aune dont vous voulez lui parler. Je ne sais si cette méthode est plus commode que de donner à des choses nouvelles des noms nouveaux [1]. »

Plus tard, à l'occasion d'un nouveau projet de loi contre les abus de presse à l'égard des puissances étrangères, il prononça un discours que ses contemporains qualifièrent de chef-d'œuvre d'éloquence et de logique [2]. En 1821, il s'acquit une grande popularité en venant s'asseoir, devant la cour d'assises de Liège, à côté de son ami J.-F. Hennequin, bourgmestre de Maestricht, qui n'avait pas voulu exécuter une loi illégale.

Rentré à la chambre en 1828, grâce à ses vives et instantes démarches, Surlet de Chokier prononça plusieurs discours aussi sensés que spirituels, parmi lesquels il convient de noter celui du 29 novembre 1828 sur la presse, et surtout celui du 18 décembre 1829 sur l'ensemble des griefs de la nation. La chambre tint deux séances ce jour-là; ce fut à celle du soir que Surlet de Chokier fit son discours qui débutait en ces termes :

« *Amo pacem, bellum non timeo.* Je crois que cette devise ornait autrefois l'écu d'un brave chevalier, grand ami de l'ordre et de la paix, mais qui ne refusait jamais de rompre une lance pour son Dieu, sa belle et son roi... »

Ce discours caractérise bien la manière propre de Surlet de Chokier; parlant de l'irresponsabilité ministérielle, il dit :

« Il me semble, quant à moi, qu'un homme de bien, vou-

[1] J.-J.-F. Noordziek, ouvr. cité, session de 1815-1816, p. 159.

[2] Séance du 20 février 1818.

lant le bien plutôt qu'un portefeuille, et surtout jaloux de sa réputation, devrait refuser de faire partie d'une société ou association en quelque sorte occulte, où le bien comme le mal sont solidaires. Il n'y a pas, messieurs, d'exagération dans ce que j'avance. Il n'y a aucun de nous qui n'ait pu s'en convaincre. Et, en effet, quelle réponse obtenez-vous d'un ministre, quand vous vous plaignez de telle ou telle mesure? Un haussement d'épaules, quelquefois accompagné d'un *ja*. Faites le tour de tous ces messieurs. Même réponse, parce qu'après les ministres viennent les administrateurs; après ceux-ci, les commissions anonymes, pseudonymes et sous les désignations de toutes les lettres de l'alphabet; après celles-ci!... il faut bien que je m'arrête. Enfin, il y a impossibilité de connaître l'auteur du mal... »

Et plus loin, à propos de l'enseignement :

« La liberté de l'enseignement est une conséquence nécessaire de la destruction du monopole, dont on s'est tant et tant plaint dans cette chambre. J'avoue qu'en ma qualité de célibataire, bon croyant, du reste, mais tout juste pour être sauvé et rien de plus, habitant obscur d'un petit coin du royaume, où on jouit d'assez de repos et d'assez de liberté, car je dois ici dire le bien comme le mal, j'ai cru, pendant assez longtemps, que les plaintes sur le monopole étaient exagérées, et le thème obligé de certaines tournures oratoires. Mais, je dois le dire, j'y ai maintenant vu plus clair, et je ne puis refuser ma conviction à l'existence de certaine tendance, dont le but, non avoué cependant, est de faire prédominer certaines opinions, certaines maximes sur des opinions et des maximes révérées par la plus grande partie des habitants du royaume, et cela ce n'est pas la liberté qui nous est garantie par la loi fondamentale... Eh bien, je me déclare l'ennemi de tout joug, soit politique, soit religieux. Si je veux faire le sacrifice de l'usage de ma raison sur certains points dogmatiques qui sont hors du domaine de l'intelligence humaine, je veux en être le maître sans en rendre compte à personne... »

Se moquant spirituellement de ceux qui avaient voulu

effrayer la chambre en peignant les conséquences du refus du budget, Surlet de Chokier ajoutait :

« On nous montrait d'un ton solennel et lugubre l'armée licenciée, la magistrature levant le siège, les créanciers de l'État réduits à l'aumône, l'administration dissoute, les prisons et les bagnes ouverts, et tout cela par notre faute, à nous soi-disant missionnaires d'anarchie. Nous prend-on pour des insensés? N'avons-nous pas le même intérêt que vous tous à l'ordre et à la paix? Si les voleurs courent les rues, nos poches seront-elles plus en sûreté que les vôtres? »

Enfin, faisant allusion à des bruits de coups d'État, de dictature, de gouvernement absolu, il terminait en ces termes :

« Jamais, non, jamais, je ne consentirai à donner, par mon vote, une apparence de légalité à aucun acte tendant à changer la forme actuelle de l'État; que l'on sache que nous sommes ici, et moi par conséquent, les représentants de la nation (art. 77 de la loi fondamentale); que ce n'est qu'en vertu de l'article 100 de cette même loi que je quitterai ce siège; que l'on sache enfin que ni les menaces, ni les séductions ne peuvent rien sur ceux qui sont convaincus que mieux vaut mourir pur à Utique que de vivre parjure à Rome; enfin que, quels que soient les événements et quelle que soit ma destinée, ma dernière pensée, mon dernier vœu, mon dernier soupir seront pour la gloire du roi constitutionnel et pour la prospérité de la patrie [1]. »

Joseph Van Crombrugghe (Gand, 1770-1842) [2], qui devint plus tard bourgmestre de sa ville natale, apportait aux états généraux l'autorité de ses connaissances juridiques et administratives : le divorce, la minorité, la tutelle, et surtout la liberté de la presse lui donnèrent l'occasion, lors de la discussion du projet de code civil, de prononcer des discours très

[1] J.-J.-F. Noordziek, ouvr. cité, session de 1829-1830, pp. 204-206.

[2] Voir J.-J. Steyaert, *Levensschets van den heer Joseph Van Crombrugghe* (Gand, 1844). — *Biographie nationale*, t. IV (Bruxelles, 1873), col. 519-522 (notice d'Edm. De Busscher).

sensés, qui dénotent un jugement lucide uni à une sérieuse science du droit coutumier.

Dans la députation des Flandres, Jean-Baptiste Serruys (Bruges, 1754-1833) [1], bourgmestre d'Ostende, se faisait encore écouter avec attention dans les questions relatives au commerce et à l'industrie; il s'exprimait tantôt en français, tantôt en néerlandais, de même que Léonard Pycke (Meulebeke près Courtrai, 1781-1842) [2], jurisconsulte de mérite, auquel sa fermeté valut des disgrâces et des persécutions qu'il subit avec beaucoup de dignité et de calme [3].

Mentionnons enfin le baron de Sécus (Mons, 1760-1836) [4], que l'on nommait le vénérable Nestor de l'opposition, et le baron Goswin de Stassart (Malines, 1780-1854) [5], qui, envoyé à la chambre en 1821, y resta jusqu'en 1830, jouant un rôle assez effacé, mais sachant, à l'occasion, faire preuve de courage, comme lors de son voyage à La Haye, au commencement du mois de septembre 1830. Il a réuni lui-même les discours, en général peu importants, qu'il a prononcés aux états généraux [6]; dans une sorte de préface, il caractérise, dans les termes suivants, sa conduite parlementaire : « Je défendis les intérêts de

[1] Voir C.-F.-A. Piron, ouvr. cité, p. 353. — *Moniteur belge*, 9 nov. 1833.

[2] Voir *Annales de la Soc. d'émulation*, t. IV (Bruges, 1842), pp. 161-166 (notice de F. Vande Putte). — *Annuaire de l'Académie de Belgique*, 9e année (Bruxelles, 1843), pp. 93-97 (notice d'Ad. Quetelet).

[3] Voir *Annales de la Société d'émulation*, loc. cit., pp. 163-164.

[4] Voir E.-C. de Gerlache, ouvr. cité, t. III, pp. 96-97, en note. « Ce qui distinguait ce député entre la plupart de ses collègues, c'était la précision, la gravité de son langage, la vigueur et la netteté de sa dialectique. »

[5] Voir *Annuaire de l'Académie royale de Belgique*, 21e année (Bruxelles, 1855), pp. 91-156 (notice d'Ad. Quetelet). — A. d'Héricourt, *Notice sur M. le baron de Stassart* (Arras, 1855). — J. de Saint-Genois, *Levensbericht van Goswinus-Josephus-Augustinus baron de Stassart* (Gand, 1855). — Eug Van Bemmel, *Notice sur le baron de Stassart*, dans les *Mémoires couronnés de l'Académie royale de Belgique*, in-4°, t. XXVIII (Bruxelles, 1856), etc., etc.

[6] De Stassart, *OEuvres diverses* (Bruxelles et Paris, 1854), pp. 511-651.

mon pays avec le zèle et la conscience de l'homme d'honneur, mais sans m'écarter toutefois des règles de la modération [1] ». Vers la fin du régime hollandais, le baron de Stassart semble cependant oublier cette modération, et il met plus de vivacité à défendre la cause de la Belgique. A propos du projet de loi sur la presse, il prononça, le 24 avril 1829, un discours dont nous citerons en entier le vigoureux exorde :

« *On ose imprimer* que c'est une maladresse aux gouvernants de donner l'exemple du mépris pour une charte qui seule constitue leurs droits et leur sert de sauvegarde; *on ose imprimer* qu'il est temps de mettre en pratique, avec toutes les conséquences qu'ils entraînent, les principes consacrés par la loi fondamentale, et que la théorie ne suffit point; *on ose imprimer* que l'éducation constitutionnelle des Belges faisant chaque jour d'immenses progrès, on ne parviendra plus à les mettre en état de guerre intestine pour des opinions divergentes sur des matières abstraites et délicates, qui tiennent à l'asile inviolable de la conscience, et qui ne doivent pas, d'ailleurs, les empêcher de s'entendre quand il est question de remplir un devoir patriotique; *on ose imprimer* que les états provinciaux ne sont pas ce rouage inutile dans notre édifice social, qu'ils ont des attributions déterminées, qu'ils peuvent appuyer les intérêts de leur province et de leurs administrés près du roi et des états généraux, et que le ministère, pour peu qu'il se pique de prudence, se gardera bien de porter atteinte désormais à leurs prérogatives; *on ose imprimer* qu'il est non moins injuste qu'impolitique de créer, en quelque sorte, dans un même État, deux parties distinctes, d'avoir des cantons privilégiés, de favoriser telle ou telle formule religieuse, et de faciliter à tel ou tel accent particulier l'accès aux emplois, de manière que la désinence septentrionale prévale dans les noms dont se compose la longue pancarte de nos généraux, et qu'elle se reproduise dix-sept fois sur vingt et un dans la liste de nos

[1] De Stassart, ouvr. cité, p. 514. Cf. Eug. Van Bemmel, ouvr. cité, pp. 15-20.

agents diplomatiques, ou six fois sur sept au tableau de nos ministres, afin, sans doute, que le Midi n'ait pas trop à se plaindre des méridionaux, si la marche des affaires n'est pas meilleure; *on ose imprimer* que la réunion des deux pays sous le même sceptre, sans que l'on ait subi le joug militaire de l'autre, exige une égalité parfaite dans la distribution des faveurs et des charges, et que si, dès le principe, on s'est écarté de cette règle, nonobstant les obligations imposées par le traité de Londres, ce n'est pas un motif pour s'obstiner à suivre une route dont le terme serait un affreux précipice; *on ose imprimer* qu'il faut laisser à chacun le libre usage de la langue qui lui convient le mieux pour la stipulation de ses intérêts privés, et qu'une politique sage, élevée, prévoyante, se serait empressée de rétablir ces légions wallonnes où, sous la république des Provinces-Unies, le commandement se faisait en français, mesure propre à doubler l'enthousiasme du patriotisme, au jour du danger, par une noble et généreuse émulation entre les habitants des diverses contrées; *on ose imprimer* que le dogme de l'infaillibilité ministérielle est tellement absurde, qu'il est difficile de croire à la bonne foi de ses zélés sectateurs; on ajoute que les ministres sont tenus pour responsables chez nous, parce qu'ainsi le veulent tout à la fois notre régime représentatif, la saine raison, le respect et la sûreté du trône; *on ose imprimer* que si, dans ces écoles (qu'il fera bien de rendre les sièges d'études solides, profondes et dirigées par des professeurs imbus de nos souvenirs nationaux), le gouvernement éloigne avec soin tout ce qui pourrait effaroucher une secte ou l'autre, il regardera néanmoins comme un devoir de laisser toute liberté de doctrine et de méthode aux établissements particuliers; *on ose imprimer* que moins la liberté de la presse aura d'entraves, et moins ses abus deviendront redoutables; *on ose imprimer* que la charge des impôts est accablante, que des économies sont indispensables et qu'il ne serait pas impossible de retrancher six ou sept millions du budget de nos dépenses; enfin *on ose imprimer* l'apologie des demandes en redressements des griefs, et

même les considérer comme des témoignages de confiance, pour un prince qu'il suffira d'éclairer sur la fausse direction donnée aux affaires par ses ministres, pour le voir ramener tout à l'ordre légal.

» C'est une horreur! C'est un scandale inouï! La licence de la presse est à son comble!... N'est-ce pas ainsi que raisonnent certaines excellences?... La liberté de la presse n'est à leurs yeux que la liberté de dire ce qui flatte le pouvoir ; la vérité les irrite ; on ne pardonne pas à nos jeunes publicistes cette espèce de fièvre du bien public que leur reprochait un homme d'esprit de ma connaissance, tout en regrettant que ce ne fût pas une maladie plus contagieuse. Nos hommes d'État, furieux de ne pouvoir plus exploiter au profit de leur inepte despotisme une législation usée et flétrie, voudraient la rajeunir sous une forme nouvelle [1]. »

On remarquera aisément la sensible différence de ton qui existe entre ce discours et celui de Surlet de Chokier du 18 décembre 1829, d'une part, et les autres discours que nous avons analysés jusqu'ici.

C'est qu'en effet l'aspect des états généraux s'était totalement modifié. Des hommes nouveaux, nourris des principes constitutionnels qui commençaient à tant occuper les esprits, et pleins d'ardeur patriotique, avaient remplacé la plupart des premiers membres de la députation belge. La timide résistance de 1818 était devenue, dix ans plus tard, une véritable et franche opposition contre la domination hollandaise. De 1828 à 1830 de mémorables discussions s'élevèrent à la chambre : les plus hautes questions politiques y furent soulevées, et l'agitation qui se répandait dans tout le pays pour finir par descendre dans la rue, cette agitation, cette fièvre, comme disait de Stassart, pénétra dans l'enceinte parlementaire, où les dé-

[1] De Stassart, ouvr. cité, p. 626. — Les paroles de de Stassart sur la traite des nègres (séance du 18 décembre 1824) ont été citées comme modèle par Dupin dans ses *Notions élémentaires sur la justice, le droit et les lois*. Cf. Eug. Van Bemmel, ouvr. cité, p. 16.

bats reflétèrent exactement l'esprit et les tendances de la nation.

Tout naturellement, les orateurs s'animèrent et leurs discours devinrent d'émouvants plaidoyers ou d'énergiques réquisitoires : « Nous n'avions plus besoin de nous battre les flancs, dit l'un d'eux, pour animer les passions et faire du bruit; la nation elle-même nous portait [1] ». Et la nation les porta si bien que, lors de la session extraordinaire de septembre 1830, la police de La Haye dut assigner un logement à cinq des députés belges, afin de pouvoir veiller à leur sécurité.

C'est pendant cette période que se signalèrent Le Hon, De Brouckere, parmi les libéraux, de Gerlache, parmi les catholiques; car c'est vers cette époque que les deux partis commencèrent à se dessiner nettement.

Charles Le Hon (Tournai, 1792-1863) [2] fut envoyé, en 1824, aux états généraux par les états provinciaux du Hainaut, qui lui avaient déjà offert, en 1822, le mandat de député. Jusqu'en 1828, il discuta de préférence les questions économiques, dont il avait fait une étude particulière. Son *maiden speach* (6 janvier 1825) fut un discours sur le tarif et le commerce des grains, où il tâchait de concilier les intérêts protectionnistes du Midi avec le libre échange illimité demandé par le Nord :

« Réunies sous un même sceptre, les provinces du Nord et celles du Midi ont apporté, dans leur association politique, un bel héritage de richesses positives, de gloire historique et de vertus nationales. Plus heureuses que tant d'autres peuples, elles n'ont qu'à conserver. Le vrai moyen d'y parvenir consiste, selon moi, dans la fusion des intérêts communs, et je ne puis concevoir cette fusion que comme un effet de la conciliation des mesures destinées à les protéger [3] ».

[1] E.-C. de Gerlache, t. II, pp. 202-203.

[2] Voir Ch. Poplimont, *Biographies nationales. La noblesse belge* (Bruxelles, 1853-1855), t. I, pp. 397-406. — Th. Juste, *Le comte Le Hon* (Bruxelles, 1867). — *Biographie nationale,* t. XI (Bruxelles, 1890-1891), col. 715-717 (notice de Th. Juste).

[3] J.-J.-F. Noordziek, ouvr. cité, session de 1824-1825, p. 159.

Remarquons encore, à ce point de vue, son discours du 12 mars 1826 sur quelques changements au tarif des droits d'entrée et de sortie; il y fait l'historique de la prospérité industrielle en Angleterre et apprécie, d'une manière très élevée, l'appel fait, en 1825, au parlement par Huskisson et Canning à la liberté commerciale de tous les peuples.

Bien qu'élu avec l'appui du gouvernement [1], Le Hon se plaça bientôt à la tête du libéralisme belge [2] : le 7 avril 1827, il revendique pour les députés le droit d'amendement; le 2 décembre 1828, il se joint à Charles De Brouckere pour demander le retrait de l'arrêté-loi de 1815 sur la presse :

« Je déclare adopter la proposition, disait-il, parce que l'abolition pure et simple de l'arrêté-loi est à mes yeux de justice étroite et d'urgente nécessité; parce que je crois qu'elle sera d'une heureuse influence sur l'esprit public dont elle enlèvera l'unique et véritable cause d'irritation; parce qu'elle intéresse l'honneur national, entièrement lié à l'honneur du prince; parce qu'enfin il n'est ni dans le besoin, ni dans l'intérêt de la législation de remplacer immédiatement cet arrêté; qu'au contraire, les considérations les plus graves sollicitent un intervalle entre l'abolition de son régime arbitraire et l'introduction d'un régime permanent [3]. »

Le 5 mars suivant, il insiste sur la nécessité d'établir la responsabilité ministérielle, conséquence forcée de la liberté de la presse, conséquence nécessaire de l'inviolabilité royale; le 13 avril 1829, c'est le jury qu'il réclame, non seulement pour les délits politiques, mais encore dans les procès criminels.

[1] Th. Juste, *La révolution belge de 1850*, t. I, p. 103.

[2] « En 1827, 1828, écrivait-il dix années plus tard, lorsque ma famille était sous le coup de persécutions judiciaires qui menaçaient une grande partie de sa fortune (mines de la Vieille-Montagne), et qui s'exerçaient au nom du gouvernement des Pays-Bas, je n'ai pas cessé de lutter aux états généraux dans les rangs de l'opposition, et je me suis quelquefois placé à sa tête... » (Th. Juste, *Le comte Le Hon*, p. 15, note.)

[3] J.-J.-F. Noordziek, ouvr. cité, session de 1828-1829, p. 106.

Le Hon était un orateur de grand talent. Ses discours se signalaient par leur forme correcte et pure, ainsi que par un ton modéré qui n'excluait pas la fermeté.

Comme Reyphins l'avait fait avant lui, il improvisait souvent au lieu de lire ses discours, selon l'usage de la plupart de ses collègues.

Il faut regretter de ne pas posséder le texte sténographié du discours qu'il prononça, le 27 février 1829, pour appuyer les pétitions dans lesquelles les Belges réclamaient les garanties constitutionnelles : liberté de la presse et de l'enseignement, exécution du concordat, institution du jury, responsabilité ministérielle, etc. Selon la *Gazette des Pays-Bas,* qui en donne le compte rendu le plus développé [1], l'orateur montra qu'on se figurait à tort que quelque révolution menaçait de troubler le royaume. Si de si vives plaintes ont succédé inopinément à un long silence, c'est que le gouvernement a cru que ce qui était bon comme régime provisoire pouvait subsister comme état définitif, et qu'il est tombé ainsi dans l'arbitraire. Après avoir énuméré les vices les plus saillants qui entachaient les actes de l'administration, et avoir montré, d'autre part, que le gouvernement des Pays-Bas était une monarchie constitutionnelle et *représentative,* il mit en relief les différents griefs allégués par les pétitionnaires et donna lecture d'un projet d'adresse au roi, pour le supplier « de prendre en sérieuse considération l'état alarmant des esprits dans une partie du royaume ».

Enfin, nous dit la *Gazette des Pays-Bas,* « dans une péroraison animée, l'honorable membre s'adresse successivement aux députés du Nord, à la nation et au roi. Aux députés du Nord, il rappelle que, élus par le tiers seulement de la population du royaume, ils forment la moitié de la représentation nationale; qu'à ce titre, ils ont peut-être un devoir plus impérieux à remplir envers les provinces du Midi, dont les plaintes

[1] Reproduit dans J.-J.-F. Noordziek, ouvr. cité, session de 1828-1829, pp. 351-353.

plus vives, parce que les griefs y sont plus vivement sentis, ont néanmoins un objet d'intérêt général. Il dit à la nation que, d'après l'histoire de tous les peuples, ce qui est vrai, juste et nécessaire ne peut pas être disputé longtemps comme illégitime, faux et dangereux; que les préjugés s'usent et succombent enfin par la discussion; qu'elle peut donc, dans une confiance ferme et tranquille, espérer les améliorations que réclameraient son bien-être et ses garanties. Élevant ensuite ses accents vers le trône, il prie le monarque, chef de sa dynastie et appelé à organiser toutes nos institutions fondamentales, de ne pas laisser inachevée cette tâche glorieuse, de perpétuer par elles l'ouvrage de son règne, et de remplir ainsi l'attente de son peuple en méritant la reconnaissance de la postérité. »

Charles De Brouckere (Bruges, 1796-1860) [1] fut élu député à 30 ans (1826), c'est-à-dire au moment même où il atteignait l'âge d'éligibilité. Il entra aux états généraux comme libéral, bien que son père fût gouverneur du Limbourg. Comme Guillaume en exprimait un jour son mécontentement à ce dernier, le gouverneur répondit : « Que voulez-vous, Sire? Il est jeune, l'âge le corrigera ». Plus tard, à l'occasion d'un voyage du roi à Maestricht, Charles De Brouckere, qui était major commandant de la *schutterij* ou garde civique, voulut haranguer le monarque en lui présentant ses officiers. Mais Guillaume ne lui en laissa pas le temps : « Monsieur, lui dit-il sèchement, veuillez me faire connaître vos officiers ».

C'est que le jeune député était devenu un des plus redoutables champions de l'opposition, grâce à l'influence que lui avait valu sa lutte pour la liberté de la presse. Comme le disait le journal liégeois, *Mathieu Laensberg,* il était le premier représentant de cette génération nouvelle qui commençait, par toute l'Europe, à entrer dans les affaires.

Déjà, en 1827, il s'était signalé lors de la discussion du nou-

[1] Voir Eug. Bochart, *Biographie de M. Ch. De Brouckere* (Bruxelles, 1860). — Bourson, *Charles De Brouckere* (Bruxelles, 1860). — Th. Juste, *Charles De Brouckere* (Bruxelles, 1867).

veau projet de code pénal, où se retrouvaient des peines rappelant la barbarie du moyen âge. De Brouckere le combattit vivement et se montra, à cette occasion, partisan résolu de l'abolition de la peine de mort.

L'année suivante, il eut l'occasion de déployer toute son énergie en faveur de la liberté de la presse. L'arrêté-loi du 20 avril 1815, dont il a été déjà question plus d'une fois, soumettait à une cour spéciale, extraordinaire, « tous ceux qui débiteraient des bruits, annonces ou nouvelles tendant à alarmer ou troubler le repos public; tous ceux qui se signaleraient comme partisans ou instruments d'une puissance étrangère, soit par des propos ou cris publics, soit par quelques faits ou écrits; et, enfin, ceux qui chercheraient à susciter entre les habitants la défiance, la désunion ou les querelles, ou à exciter du désordre ou une sédition, soit en soulevant le peuple dans les rues ou places publiques, soit par tout autre acte contraire au bon ordre... Ils seront punis, d'après la gravité du fait et de ses circonstances, soit séparativement, soit cumulativement, de l'exposition pendant une heure à six, de la dégradation, de la marque, de l'emprisonnement d'un an à six, ou d'une amende de cent à dix mille francs ».

Le 4 mars 1828, le jeune député de Maestricht s'écria :

« Il me paraît tous les jours plus évident qu'on veut *tuer* la presse dans les Pays-Bas. Déjà deux fois, messieurs, je vous ai parlé de la plus précieuse de nos libertés. Veuillez croire que je ne me bornerai pas à faire retentir cette enceinte de vains sons. Je me flatte encore que le vœu général sera exaucé par le meilleur des rois. Mais si, contre mon attente, des conseillers faibles ou perfides empêchaient de parvenir jusqu'au trône l'expression de nos besoins, je prouverai que j'ai compris mes serments ».

Et en effet, le 3 novembre 1828, De Brouckere demanda l'abrogation de l'arrêté-loi de 1815. Après que sa proposition eut été soumise aux sections, il la développa, le 28 novembre, avec la vigueur et la netteté qui le distinguaient. Cet épisode est célèbre, et il mérite de l'être, car c'était la première fois

qu'un membre des états généraux osât user du droit d'initiative en matière politique.

« Qu'en 1815, disait De Brouckere, lorsque l'apparition imprévue sur le continent d'un couquérant, ennemi du repos de l'Europe, menaçait de ramener sur notre pays les phalanges françaises, qui semblaient avoir conservé un esprit de retour pour nos belles contrées; qu'au milieu de cette conflagration générale, qui ouvrait un vaste champ aux passions froissées par des événements récents, le souverain ait eu recours à des moyens extraordinaires : les esprits sages ont pu ne voir là qu'une précaution surabondante, mais justifiée par la situation du moment. « Il est des cas », dit Montesquieu (liv. XII, chap. 19) dans son immortel *Esprit des lois*, « où il faut pour un moment » jeter un voile sur la liberté, comme on cache les statues » des dieux ». Ainsi à Rome, dans les dangers imminents, le régime légal était suspendu. La république remettait le pouvoir absolu entre les mains d'un dictateur. Pour sauver la liberté, on la couvrait momentanément d'un voile; mais lorsque la crise avait cessé, le magistrat placé au-dessus des lois déposait humblement les faisceaux devant elle : son pouvoir ne survivait pas aux causes qui l'avaient créé. La monarchie des Pays-Bas, élevée sur les trophées de Waterloo, est affermie. Aucun ennemi, ni intérieur, ni extérieur, ne la menace, et, chez nous, un lugubre voile enveloppe encore la liberté [1] ».

Rappelant les innombrables condamnations qui avaient frappé les publicistes belges depuis 1815, l'orateur traçait un tableau saisissant de ce long martyrologe de la presse, dont il réclamait la liberté comme un de ces principes vitaux des sociétés modernes, comme le moyen indispensable pour arriver à la liberté individuelle et publique :

« Prenons-y garde, notre éducation politique fait de rapides progrès; nos institutions fondamentales, plus connues, font tous les jours de nouveaux prosélytes, qui en réclament les

[1] J.-J.-F. Noordziek, ouvr. cité, session de 1828-1829, p. 53.

effets avec une énergie sans cesse croissante. Ils ont disparu, ces fantômes dont on a eu longtemps l'adresse de nous effrayer. Quand la nation entière remplit les devoirs qui lui sont imposés; quand elle comprend ses droits, il n'est plus temps de reculer ou de demeurer immobile [1]. »

Et il terminait par ces belles paroles, qui rappellent celles que Reyphins prononçait en 1816 :

« Dans l'accomplissement de mes devoirs, je ne connais qu'un seul guide, un seul conseiller : ma conscience. Quand elle parle, j'obéis. Si j'éprouve des remords, ce n'est pas d'avoir agi trop brusquement, mais plutôt d'avoir été tranquille témoin des condamnations de 1827 et 1828... Non, messieurs, il ne m'appartenait pas de patienter quand journellement on évoque des lois subversives des droits qui nous sont garantis par le pacte fondamental, quand on redouble de soins pour détruire l'esprit public, enchaîner la pensée, contester les principes essentiels du gouvernement constitutionnel, quand plusieurs victimes d'un noble zèle croupissent dans les prisons, menacées de condamnations criminelles [2]. »

La discussion fut longue et animée; de nombreux discours furent prononcés, et l'on vit des députés demander la parole, qui avaient, jusque-là, de *Conrart observé le silence prudent.* Tel, de Melotte d'Envoz, qui débutait en ces termes : « Si je m'enhardis aujourd'hui à demander la parole; si, contre mon habitude, j'ose un instant paraître dans l'arène et me confondre parmi des orateurs aussi distingués par leur talent que par leur éloquence [3]... »

Le ministre de la justice, le trop fameux Van Maanen, prononça lui-même, le 2 décembre, une harangue étendue, après laquelle De Brouckere se leva pour répondre aux objections qui lui avaient été faites. Il montra que, bien loin de ne parler qu'aux passions et de n'avoir présenté que des idées creuses

[1] J.-J.-F. Noordziek, ouvr. cité, session de 1828-1829, p. 56.
[2] Idem, *ibidem*, p. 57.
[3] Idem, *ibidem*, p. 97.

revêtues de grands mots, il n'avait fait que citer des faits en employant le langage de la froide raison. En passant, il prit la défense des publicistes qu'on avait affecté de traiter avec mépris, et il les vengea en termes élevés :

« C'est incontestablement l'opinion publique qui a fait les dernières élections en France. Où s'était-elle manifestée? Dans les journaux. Aussi, me dira-t-on, dans ce pays, les Kératry, les Guizot, les Benjamin Constant, les Chateaubriand sont journalistes. J'en conviens; mais c'est pour arriver insensiblement au même résultat que je réclame l'entière exécution de l'article 227 [1]. Notre collègue Barthélemy vient de vous déclarer que lui-même, quand la presse était libre, il écrivait dans un journal. En Angleterre, les plus grands ministres, Canning lui-même, ont préludé aux combats de la tribune par la polémique des journaux. Pardon, messieurs, j'allais oublier qu'il n'y a pas de parallèle à établir. Cependant la liberté de la presse, en Angleterre, a eu un commencement, et, certes, les esprits n'étaient point alors aussi éclairés que de nos jours. En Angleterre, je le sais, les hommes les plus distingués écrivent pour les journaux du gouvernement, et ils ne seront pas bafoués; ils ne le seront pas davantage ici, quand on fera choix d'hommes honorables, et qui, dès leur enfance attachés à notre sol, y auront puisé l'amour de nos institutions, quand les journaux de toutes les couleurs jouiront des mêmes privilèges dans la manifestation de leurs pensées.

» Blâmer un citoyen de se vouer à la carrière de publiciste parce qu'il n'a pas l'âge requis pour siéger aux états généraux, est au moins impolitique. Est-ce ici que nous devons faire nos premières armes? Si c'est la confiance publique qui nous conduit à la représentation nationale, nos preuves doivent donc

[1] Voici cet article de la loi fondamentale : « La presse étant le moyen le plus propre à répandre les lumières, chacun peut s'en servir pour communiquer ses pensées, sans avoir besoin d'une permission préalable. Néanmoins, tout auteur, imprimeur, éditeur ou distributeur est responsable des écrits qui blesseraient les droits, soit de la société, soit d'un individu. »

être faites. Chacun a son genre de titres : celui de publiciste n'est pas à dédaigner [1]. »

La discussion de la proposition de De Brouckere fournit également au baron de Gerlache, qui prit une part si considérable aux débats parlementaires de 1825 à 1830, l'occasion de prononcer un remarquable discours.

Étienne-Constantin de Gerlache (Biourge [Luxembourg], 1785-1871) [2] avait été envoyé en 1824 aux états généraux, dans des circonstances qui ne dévoilent que trop clairement la manière dont se faisaient alors les élections. Il avait parfois aidé de sa plume un fonctionnaire hollandais, Brandès, greffier des états provinciaux de Liège, et personnage très bien en cour. Celui-ci ne crut pouvoir mieux acquitter sa dette qu'en procurant à son correcteur un siège à la chambre. Toute élection se faisait, en effet, d'après le mot d'ordre donné par le gouverneur de la province ou son greffier. Ajoutons que, dans la suite, Brandès devint l'ennemi le plus acharné de de Gerlache, et qu'il chercha, par tous les moyens, à le faire éliminer du corps représentatif [3].

De Gerlache arriva aux états généraux bien préparé, dans toute la force de l'âge et du talent, armé de toutes pièces pour les combats de la tribune. Écoutons ce que dit à ce sujet le

[1] J.-J.-F. Noordziek, ouvr. cité, session de 1828-1829, p. 118. — La proposition de De Brouckere fut rejetée, le 3 décembre, par 61 voix contre 44.

[2] Voir Ch. Poplimont, ouvr. cité, t. I, pp. 357-397. D'après F. Delhasse, cette notice serait de la main du baron de Gerlache lui-même. — *Revue trimestrielle*, t. XIV (Bruxelles, 1857), pp. 4-65 (notice de Félix Delhasse). L'auteur a reproduit cette notice dans ses *Études sur les écrivains et hommes politiques de la Belgique* (Bruxelles, 1857), pp. 89-149. — Th. Juste, *Biographie du baron de Gerlache* (Bruxelles, 1870). — Victor Henry, *Biographie du baron de Gerlache* (Bruxelles, 1871); extrait de la *Revue générale*, mars 1871. — J.-J. Thonissen, *Notice sur la vie et les travaux du baron E.-C. de Gerlache* (Bruxelles, 1874); extrait de l'*Annuaire de l'Académie royale de Belgique*, 40e année (Bruxelles, 1874), pp. 107-208, etc.

[3] E.-C. de Gerlache, ouvr. cité, t. II, p. 136, note.

meilleur et aussi le plus sévère de ses biographes, Félix Delhasse :

« Il allait avoir quarante ans. Tout enfant, il avait pu entendre le bruit de la révolution brabançonne, et voir ensuite l'invasion française. Jeune homme, il avait été, sur les lieux mêmes, spectateur du grand drame de l'empire napoléonien ; et, après la déchéance du César, il avait pu méditer sur les nouvelles complications de l'Europe. Il avait appris, dans les auteurs latins, l'antiquité pour sa traduction de Salluste ; dans nos archives, le moyen âge et les derniers siècles pour ses *Révolutions de Liège ;* le présent, dans les faits mêmes auxquels il avait assisté. C'est une particularité peu commune dans la vie des hommes qui doivent avoir une influence sociale, que de se produire seulement à l'époque de leur pleine virilité, et avec une large expérience acquise. La plupart commencent dans l'ardeur de la jeunesse et ne se forment à la haute prestidigitation politique qu'en touchant à la mécanique du gouvernement. M. de Gerlache avait l'avantage d'être un politique tout fait, bien équipé d'études positives, bien armé de ses propres réflexions, bien décidé à défendre par tous moyens les intérêts de sa caste, et à prendre personnellement la place que lui promettaient au-dessus du troupeau ses instincts de pasteur joints à une intelligence sérieuse, à un talent exercé. Il avait aussi l'avantage d'arriver à une époque décisive, où tous les préludes avaient été joués, tous les précédents posés de part et d'autre par les puissances qui allaient entrer en conflit direct, irréconciliable, mortel pour les vaincus [1]. »

Ses débuts, pourtant, furent peu remarquables. Son *maiden speach,* le 4 janvier 1825, fut un discours sur le tarif des droits d'entrée et de sortie. Protectionniste modéré, il se déclara adversaire de ce qu'il appelait la séduisante utopie du *laisser-faire* et du *laisser-passer,* tout en se prononçant contre les prohibitions et les droits élevés, qui ne servent qu'à enrichir un petit nombre de producteurs aux dépens d'une multitude

[1] *Revue trimestrielle,* loc. cit., pp. 13-14.

d'autres. Rappelant, à la fin, cet axiome du chancelier Bacon : *Si vous voulez gouverner facilement, respectez la religion du peuple, ses anciens usages et les objets qui lui servent d'aliment,* de Gerlache s'écriait :

« La raison et l'équité ne sont-elles point d'accord avec ces préceptes, si simples que vous les diriez empruntés à l'auteur du Décalogue? Et pour qui donc sont tous les avantages de la société? Est-ce pour la classe la plus nombreuse, la plus utile, la plus laborieuse? Ne paye-t-elle point déjà assez de tributs à l'état et au malheur, sans celui-ci? Est-ce elle qui jouit de l'exercice de nos lois politiques tant vantées? Et ces lois civiles qui garantissent la propriété et la sûreté de chacun ne sont-elles pas encore particulièrement faites pour les riches? Laissons-lui du moins ignorer la misère de sa condition. Ne la forçons point de s'apercevoir qu'elle n'a point tiré des billets gagnants à la loterie de la fortune! Ne la forçons point, enfin, de regarder en haut. L'histoire nous apprend que c'est toujours dangereux [1] ! »

Ce fut la discussion sur l'enseignement qui donna à de Gerlache l'occasion de révéler toute sa valeur et d'acquérir, d'emblée, une grande influence sur ses collègues, en se faisant le défenseur de la liberté religieuse, qui devait être le but de toute sa vie, et en ralliant les éléments de l'opposition catholique, jusqu'alors dispersés et sans éclat, du moins dans l'enceinte parlementaire.

Par deux arrêtés célèbres du 14 juin 1825, le roi Guillaume avait mis toutes les écoles sous la surveillance immédiate du gouvernement, et institué un collège philosophique dont la fréquentation était obligatoire pour les jeunes gens catholiques romains qui voulaient être admis dans les séminaires épiscopaux.

Le 13 décembre, de Gerlache prit la parole en faveur de la liberté de l'enseignement. Il nous apprend lui-même qu'il voulait établir en principe que tout citoyen avait le droit

[1] E.-C. DE GERLACHE, ouvr. cité, t. III, p. 54.

d'ouvrir une école, un évêque comme n'importe quel autre particulier, afin de déduire la liberté des séminaires de la liberté générale de l'enseignement.

On s'était, jusqu'alors, peu occupé de questions religieuses à la tribune : la plupart des membres de l'opposition, libéraux et voltairiens, ne se souciaient que médiocrement de prendre la défense du catholicisme. Le roi avait, d'ailleurs, fait lui-même des démarches pour détourner les députés d'attaquer les arrêtés de juin. C'est ainsi que le président de la cour d'appel de Liège, Nicolaï, vint dire à de Gerlache que le roi verrait avec peine qu'il prît la parole dans de pareils débats. Le député répondit simplement et noblement : « En ma qualité de député, je ne dois écouter que mon honneur et ma conscience. Le reste ne dépend pas de moi, et je suis résigné à en subir les conséquences [1] ».

Son discours produisit une impression profonde. Il avait compris qu'il était inutile d'ouvrir un débat théologique, comme le fit de Sasse d'Ysselt, devant une assemblée dont la moitié était calviniste et dont l'autre moitié était, pour une bonne partie, hostile aux influences religieuses. Il se défiait, disait-il, de ces théologiens fraîchement gonflés de conciles et de canons, qui n'auraient peut-être pas été capables de soutenir un examen sur le catéchisme. Aussi plaça-t-il la question sur un meilleur terrain, en montrant que la liberté de l'enseignement était un corollaire de la liberté de la presse et de la liberté des cultes, et que toutes trois formaient un tout indivisible. Pourquoi, demandait-il, en effet, pourquoi gênerait-on plutôt la transmission *orale* que la transmission *écrite* de la pensée?

Se basant strictement sur la loi fondamentale, de Gerlache prétendit que la création du collège philosophique était illégale et constituait une atteinte à la liberté des cultes ; que le gouvernement s'était laissé troubler par un fantôme d'ultramontanisme qui n'existait que dans son imagination :

« L'ultramontanisme, considéré comme tendance du pou-

[1] J.-J. Thonissen, ouvr. cité, p. 17.

voir spirituel à envahir les droits de l'autorité temporelle, n'existe plus que dans l'histoire et dans les livres des ennemis de la religion, ou peut-être de ses défenseurs maladroits. Un pape qui prétendrait commander aux rois, disposer des couronnes et délier des sujets de leurs serments envers leur prince, serait aussi ridicule dans son impuissance que le descendant de quelque petit ou grand vassal qui voudrait faire la guerre à son souverain, parce que ses ancêtres auraient joui d'un tel privilège. Sans doute, il se pourrait que quelqu'un, encore aujourd'hui, entreprît de faire revivre de semblables doctrines, soit politiques, soit religieuses; car il n'y a pas d'extravagances dont l'esprit humain ne soit capable. Mais, assurément, cela ne serait plus dangereux. Si quelqu'un trouble l'État au nom de la religion, il doit en être d'autant plus sévèrement puni, mais il faut s'en prendre à l'individu qui le trouble et non au corps dont il fait partie, qui, peut-être, ne le reconnaît pas.

» Si l'on suit attentivement la naissance de la civilisation au moyen âge, on y voit d'abord, il est vrai, le pouvoir ecclésiastique jouir d'une grande influence. Lorsqu'il n'y avait d'autre intermédiaire entre le fort et le faible que la religion, on conçoit que le faible l'ait souvent invoquée. Toutefois, ceux qui, dans l'origine, avaient été pris pour arbitres, voulurent être ensuite juges et maîtres des peuples et des rois. C'est la marche ordinaire de l'esprit humain : non pas, comme on le prétend par un indigne sophisme, la marche du clergé, mais la marche de l'homme-prêtre, de l'homme-peuple, de l'homme-philosophe, de l'homme réformateur, de l'*homme* enfin. Or, les papes étaient des hommes, et, de là, les prétentions singulièrement ultramontaines d'un Grégoire VII, d'un Boniface VIII et de quelques autres [1]... »

C'était s'avancer beaucoup pour le futur chef du catholicisme belge. Il avoua plus tard qu'il y a, dans son discours, bien des choses qu'il eût préféré ne pas avoir dites, et il en corrigea,

[1] E.-C. de Gerlache, ouvr. cité, t. III, pp. 90-91.

autant qu'il put, l'effet malencontreux par des notes d'une parfaite orthodoxie.

Félix Delhasse a clairement fait ressortir ces bizarres contradictions, qui, au fond, n'étaient qu'une tactique un peu machiavélique [1]. « A ne considérer, ajoute ce biographe, à ne considérer M. de Gerlache que dans sa carrière parlementaire, politique, on peut même dire révolutionnaire, de 1825 à 1830, il serait véritablement insaisissable pour l'observateur, inexplicable pour le biographe. Que signifie cet homme qui exalte alors la liberté et attaque le pouvoir monarchique, *admire* M. De Potter, le rationaliste, se fait solidaire de toutes les prétentions libérales et qui, à la fois, se porte le défenseur de toutes les vieilles idées, qui a horreur du progrès, du peuple, de toutes les tendances modernes et semble ne reconnaître qu'un principe unique, l'autorité? Il y a, durant cette période de sept années, dans ses discours et dans ses actes, un mélange de vrai et de faux si extraordinaire, si contradictoire en apparence, que c'est à confondre l'examen le plus attentif [2]. » Il est, du reste, indéniable que les opinions de de Gerlache se modifièrent profondément depuis l'époque de son entrée aux états généraux, en 1825, jusqu'à l'apparition de son *Histoire du royaume des Pays-Bas,* en 1839 [3]. Lui-même reconnut plus tard qu'à partir de cette époque ses principes politiques subirent d'assez notables variations.

Nous avons parlé de tactique machiavélique. Le but de de Gerlache était, en effet, de rallier libéraux et catholiques et de les unir dans une commune résistance contre le gouvernement de Guillaume. C'est ce que le greffier Brandès appelait la monstrueuse alliance du bonnet rouge et du bonnet carré.

Mais ce but, de Gerlache ne l'atteignit pas tout de suite. Ses idées furent reçues d'abord sans aucun enthousiasme; peu à peu, elle gagnèrent du terrain et, trois ans plus tard, l'union

[1] *Revue trimestrielle,* loc. cit., pp. 29-35.
[2] *Ibidem,* loc. cit., pp. 42-43.
[3] J.-J. Thonissen, ouvr. cité, pp. 91-92.

catholico-libérale était un fait accompli. Comme l'a constaté un de nos historiens, J.-J. Thonissen, « les libéraux acceptèrent sans réserve la liberté des cultes, la liberté d'association et la liberté d'enseignement, pendant que les catholiques, mettant un terme à leurs hésitations et à leurs craintes, se joignaient à leurs anciens adversaires pour réclamer la responsabilité ministérielle, le rétablissement du jury, l'indépendance du pouvoir judiciaire, la liberté de la presse et, en général, toutes les institutions inhérentes au régime parlementaire largement et généreusement pratiqué... Toutes les revendications religieuses et politiques, réunies sous le titre de *griefs de la nation*, devinrent le thème commun de toutes les nuances de l'opposition [1] ».

De Gerlache fut un des promoteurs de l'union; après 1828, il devint un des plus remarquables orateurs du parti. Toutes les discussions le trouvent prêt : organisation judiciaire et conflits, concordat, liberté de la presse, budget, pétitionnements pour le redressement des griefs, expulsion des étrangers, libre usage des deux langues parlées dans le pays, liberté du barreau, etc., tout lui fournissait l'occasion de défendre brillamment les droits lésés de ses compatriotes.

Il n'était pourtant pas, ou du moins il ne se montrait pas révolutionnaire. Il paraissait ne chercher que les moyens de rétablir une fusion entre les deux fractions du royaume, à consolider le trône en sauvant le pouvoir de ses propres excès. Il faut citer, sous ce rapport, les paroles qu'il prononça le 28 novembre 1828 :

« La réunion de deux pays qui différaient de mœurs, de langage, d'intérêts et de religion, était, je l'avoue, un problème assez difficile à résoudre. Mais nous étions au XIX^e^ siècle; mais la philosophie du XVIII^e^ avait éclairé tous les esprits; mais la plus calme, la plus patiente, la plus raisonnable de toutes les nations était la nation belge, et enfin le sceptre était déféré à un souverain sage et plein de magnanimité. La loi

[1] J.-J. Thonissen, ouvr. cité, p. 20.

fondamentale nous fut donnée : c'était un traité d'alliance entre le monarque et le peuple des deux parties du royaume : que fallait-il faire? L'exécuter franchement et de bonne foi. La Belgique, trop faible en étendue pour se placer au premier rang des nations, pouvait s'y élever par sa puissance morale. Il fallait pour cela se mettre à la tête de la civilisation, au lieu de vouloir rétrograder, remplir toutes ses promesses, aller même au delà, s'il était possible ; enchaîner la nation par les bienfaits et se fier à elle.

» Ah ! que cette politique eût été belle, et qu'elle eût été sage, quoique inusitée? Je voudrais, pour la gloire du gouvernement belge, qu'il en eût, le premier, donné l'exemple !... Il en est temps encore : rentrons dans la loi fondamentale ! Anéantissons ces œuvres de ténèbres et de malheurs, ces arrêtés de 1815 et de 1825 qui ont classé les citoyens en catégories de langues, d'origines, de religions et d'opinions ! Qu'il n'y ait plus parmi nous que des citoyens et des Belges !

» Oh ! vous qui dominez dans les conseils du prince, commandez ce petit sacrifice à votre amour-propre ! Et cette nation généreuse, qui n'a jamais employé et n'emploiera jamais que l'arme de la parole et de la raison pour faire entendre ses plaintes, vous remerciera, vous bénira. Mais n'attendez pas plus longtemps, nous vous en prions, pour votre bien et pour le nôtre [1]... »

Il est temps de caractériser plus nettement le talent oratoire de de Gerlache, sur lequel nous nous arrêtons à dessein, parce qu'il doit être considéré comme le premier des orateurs des états généraux.

On l'a comparé, non sans justesse, à Royer-Collard. Comme le chef des doctrinaires français, de Gerlache apportait à la tribune le fruit de longues méditations et d'un travail assidu. Comme lui, son langage, plus vigoureux que souple, était plus propre à éclairer et à convaincre qu'à émouvoir. La forme de ses discours était classique, d'une pureté à laquelle n'étaient,

[1] E.-C. DE GERLACHE, ouvr. cité, t. III, pp. 229-230.

sans doute, pas étrangères les études de droit qu'il avait faites à Paris et les études de sa traduction de Salluste. Ses tirades, aux phrases pleines et mûries, polies avec un soin minutieux, avaient une harmonie savante et sévère. Voyez, par exemple, cette apostrophe du 28 avril 1829 :

« Vous avez entendu d'obscurs blasphèmes contre la presse? Que la presse continue à verser des flots de lumière sur ses accusateurs et leur pardonne! Que la presse soit désormais libre! libre de droit comme elle l'est de fait depuis quinze ans; libre, si nécessairement, si incontestablement, si naturellement, que celui qui voudrait en prouver l'utilité dans notre Belgique soit accueilli par vous comme le fut par ses concitoyens cet improvisateur d'Athènes qui avait commis l'étrange inconvenance de disserter longuement, devant des Grecs, sur la force d'Hercule et sur la beauté d'Hélène [1]!... »

Pour bien se figurer l'effet que devait produire une pareille tirade, il faut se mettre devant les yeux un portrait de l'auteur de l'*Histoire du royaume des Pays-Bas,* et remarquer sa haute stature, son attitude fière et belliqueuse, ses traits fortement dessinés, sa physionomie austère, où tout dénote le dominateur, maître de lui-même comme il l'est de ses partisans [2].

Dans ses discours, il aimait à s'appuyer sur des faits tirés de l'histoire, et surtout de notre histoire nationale, qu'il connaissait à fond, nous l'avons vu. C'est ainsi qu'il rencontra un véritable mouvement d'éloquence dans le dernier des quatre grands discours qu'il prononça à La Haye, en réponse au fameux et hautain message royal du 11 décembre 1829, où Guillaume disait, notamment, que les déclamations d'une fougue impétueuse ne lui feraient pas abandonner les droits de sa maison :

« Si je voulais, s'écria-t-il le 24 mai 1830, si je voulais répondre et aux auteurs du message et aux défenseurs officieux du gouvernement, qui ont prétendu que la couronne avait hérité, parmi nous, et des droits des anciens comtes de

[1] E.-C. DE GERLACHE, ouvr. cité, t. III, p. 271.

[2] *Revue trimestrielle,* loc. cit., p. 27.

Hollande, et des droits de Philippe II et de ses successeurs, je pourrais les accabler d'une autorité bien imposante. Je vous en citerai seulement quelques passages. Je me réserve, messieurs, de vous faire connaître plus tard le nom de mon auteur :

« Si le pouvoir du prince est supérieur à celui des citoyens, » dit-il, l'autorité du souverain est subordonnée à celle de la » multitude : lorsque le chef ne cherche que ses avantages » particuliers sans s'embarrasser du bien public, le jugement » et la vindicte appartiennent au peuple dont il tient sa puis- » sance et que sa conduite remet dans ses droits. L'autorité » suprême réside dans la généralité ; on ne peut le disputer » sans traiter en même temps d'usurpateurs la plus grande » partie des monarques de l'Europe. Un roi ne tire son droit » que du consentement unanime de la nation, qui, par consé- » quent, peut l'ôter à celui qui s'en rend indigne. Les Belges » sont plus particulièrement fondés dans ces prétentions que » d'autres peuples, ayant pris la précaution de faire recon- » naître ce droit par le serment que leur comte prête à son » installation. »

A ces audacieuses paroles, un grand tumulte s'éleva dans l'assemblée ; de bruyantes interruptions coupèrent la fin de la citation. De toutes parts on s'écria, et surtout de la tribune diplomatique ainsi que de celle où se trouvaient des princes et des gens de la maison du roi : *Qui a dit cela ? A quel révolutionnaire avez-vous emprunté de tels principes ?* Sans se laisser troubler, de Gerlache acheva posément sa citation ; et, quand il eut terminé, d'une voix ferme il laissa tomber ces paroles qui plongèrent les assistants dans la stupeur :

« De qui est la pièce que je viens de vous citer, messieurs ? Elle est du fondateur de la liberté en Hollande ; de l'un des ancêtres du fondateur de la liberté en Angleterre, en 1688 ; d'un prince de la même famille et du même nom que le fondateur de la liberté en Belgique, en 1815 : de Guillaume le Taciturne, enfin [1] ! »

[1] E.-C. DE GERLACHE, ouvr. cité, t. III, p. 343.

C'était, en effet, un fragment de la harangue prononcée par le Taciturne aux états généraux, pour les engager à secouer le joug de la domination espagnole.

Ce trait suffit pour la gloire d'un orateur. Il suffit aussi pour relever la monotonie de l'éloquence parlementaire pendant la période que je viens d'étudier. Devant la brillante personnalité du baron de Gerlache, les autres députés belges s'effacent complètement. J'ai déjà signalé le rôle de Surlet de Chokier et du baron de Stassart pendant les dernières années du royaume des Pays-Bas. Qu'il me suffise de mentionner encore le député brabançon Barthélemy.

Antoine Barthélemy (Namur, 1766-1832) [1] avait été un des fondateurs de l'*Observateur*, dont les principaux rédacteurs furent Van Meenen, Doncker et d'Elhougne. Aux états généraux, où il siégea de 1821 à 1830, Barthélemy s'occupa de la revision du code pénal et du code de commerce, et surtout des questions financières, pour lesquelles il avait des aptitudes toutes particulières; aussi fut-il plusieurs fois nommé rapporteur du budget. On rapporte à ce sujet une anecdote amusante, sur laquelle nous terminerons cette étude. Traversant le parc de Bruxelles pour se rendre au palais des états généraux, il portait sous son bras l'énorme dossier du budget dont il allait faire rapport. Le gardien du parc l'arrête et lui fait observer qu'il est défendu de passer avec des paquets : *Mon ami,* lui répondit tranquillement Barthélemy, *c'est le budget, et le budget passe toujours.*

[1] Voir (Jules Gendebien), *Jurisconsultes, magistrats, législateurs belges. Antoine Barthélemy* (Bruxelles, 1856). — *Biographie nationale,* t. I (Bruxelles, 1866), col. 738-741 (art. de J. Delecourt). — Th. Juste, *Notices biographiques* (Bruxelles, 1876), pp. 53-60.

APPENDICE.

LISTE DES DÉPUTÉS DES PROVINCES BELGES AUX ÉTATS GÉNÉRAUX (1815-1830).

SESSION DE 1815-1816.

Brabant méridional : C.-F. de Nieuport; H. de Crumpipen, remplacé par F.-M.-G.-G. Cornet de Grez; Th. Dotrenge; G.-X. B.-J. d'Onyn de Chastre; C. Baesen d'Hautain; P.-J. de Le Veilleuze fils; de Spoelberg d'Eynhouts, d'Olmen de Saint-Remy, remplacé par F.-J. Meeus.

Limbourg : Ch.-F.-J. de Keverberg d'Aldengoor; J.-A.-C. van Panhuys; E.-L. de Surlet de Chokier; A.-C. Membrède.

Liège : Ph. de Goër; L.-T.-A. de Pitteurs Budingen; Ivan Simonis, remplacé par A. Simonis; E. Woot de Tinlot, remplacé par de Floen d'Adlercrona; de Grady de Bellaire; de Schiervel d'Altembrouck.

Flandre orientale : F.-M.-Gh. Della Faille d'Huysse; Ph. Vilain XIIII; O. de Vaernewyck d'Angest; Norbert van Aken; J. Raepsaet, remplacé par L. de Potter; P.-J. Pycke; J.-M.-J. Verstraeten; Versmissen de Munck, remplacé par F. Baut de Rasmond; J.-F.-L. Tack; J.-J. Huyttens Kerremans.

Flandre occidentale : F.-J. Wynckelman, remplacé par L.-A. Reyphins; J.-J. van Zuylen van Nyevelt Wyckersloot; de Schietere de Lophem; J.-B.-H. Serruys; J.-J. Vande Male de Nys; J.-J. Holvoet; A.-I.-L. de Codt; F. Dubois, remplacé par L.-P.-J. Du Bus de Gisignies.

Hainaut : de Thiennes de Fontaine; J.-F. Gendebien; F.-M.-J.-H. de Sécus; E.-A. de La Motte Baraffe; de Lebidart; H.-C. de Troye; D.-J.-C.-J. de Rasse; de Ham.

Namur : Desmanet de Biesmes, remplacé par X. Wasseige; P. Maibe.

Anvers : Diercxens, remplacé par de Bors; Pouppez, remplacé par A. Cogels; J.-J. de Vinck van West-Wezel; F.-L.-J. de Wargny; Wautier van Genechten, remplacé par W. de Caters; de Bors, remplacé par J. Della Faille.

Luxembourg : J.-A. d'Olimart; E. de Hoffschmidt; I.-B. de Gerlache de Biourge; Ch. de Tornaco de Berlo.

SESSION DE 1816-1817.

Brabant méridional : C.-F. de Nieuport; F.-M.-G.-G. Cornet de Grez; Th. Dotrenge; G.-X.-B.-J. d'Onyn de Chastre; C. Baesen d'Hautain; P.-J. de Le Vielleuze fils; de Spoelberg d'Eynhouts; P.-J. Meeus.

Limbourg : Ch.-F.-J. de Keverberg d'Aldengoor; J.-A.-C. van Panhuys; E.-L. de Surlet de Chokier; A.-C. Membrède.

Liège : Ph. de Goër; L.-T.-A. de Pitteurs Budingen; A. Simonis; de Floen d'Adlercrona; de Grady de Bellaire; de Schiervel d'Altenbrouck.

Flandre orientale : F.-M.-Gh. Della Faille d'Huysse; Ph. Vilain XIIII; O. de Vaernewyck d'Angest; Norbert van Aken; L. de Potter; P.-J. Pycke; J.-M.-J. Verstraeten; F. Baut de Rasmond; J.-F.-L. Tack; J.-J. Huyttens Kerremans.

Flandre occidentale : L.-A. Reyphins; J.-J. van Zuylen van Nyevelt Wyckersloot; de Schietere de Lophem; J.-B.-H. Serruys; J.-J. Vande Male de Nys; J.-J. Holvoet; A.-I.-L. de Codt; L.-P.-J. Du Bus de Gisignies.

Hainaut : de Thiennes de Fontaine; J.-F. Gendebien; F.-M.-J.-H. de Sécus; E.-A. de La Motte Baraffe; de Lebidart; H.-C. de Troye; D.-J.-C.-J. de Rasse; de Ham.

Namur : X. Wasseige; Paul Maibe.

Anvers : J.-J. de Vinck van West-Wezel; F.-L.-J. de Wargny († nov. 1816); A. Cogels; J. Della Faille; W. de Caters.

Luxembourg : J.-A. d'Olimart; E. de Hoffschmidt; I.-B. de Gerlache de Biourge; Ch. de Tornaco de Berlo.

SESSION DE 1817-1818.

Brabant méridional : C.-F. de Nieuport; Th. Dotrenge; F.-J. Meeus; C. Baesen d'Hautain; de Spoelberg d'Eynhouts; F.-M.-G.-G. Cornet de Grez; G.-X.-B.-J. d'Onyn de Chastre; P.-J. de Le Vielleuze fils.

Limbourg : E.-L. de Surlet de Chokier; J.-A.-C. van Panhuys; A.-C. Membrède; J.-H.-F. Hennequin.

Liège : de Floen d'Adlercrona; J. Simonis (démissionnaire); Ph. de Goër; L.-T.-A. de Pitteurs Budingen; G. Nagelmaekers; J.-B.-F. d'Omalius Thierry.

Flandre orientale : F.-M.-Gh. Della Faille d'Huysse; Ph. Vilain XIIII; Norbert van Aken; F. Baut de Rasmond; O. de Vaernewyck d'Angest; J.-F.-L. Tack; J.-J. Huyttens Kerremans; J.-J. van Crombrugghe; E.-M. vander Meersch; E. Tack.

Flandre occidentale : J.-J. van Zuylen van Nyevelt Wyckersloot;

L.-A. Reyphins; J.-J. vande Male de Nys; J.-J. Holvoet; L.-P.-J. Du Bus de Gisignies; F. de Serret; J.-B.-H. Serruys; A.-J.-C. de Codt.

Hainaut : de Thiennes de Fontaine; J.-F. Gendebien; de Lebidart; E.-A. de La Motte Baraffe; de Ham; H.-C. de Troye; J.-B.-H. Rosier; F.-J. Du Bus.

Namur : X. Wasseige; P. Maibe.

Anvers : W. de Caters ; J. Della Faille; J.-J. de Vinck van West-Wezel; A.-P.-J. de Moor; P.-M. Messemaeckers.

Luxembourg : J.-J. Faber; Ch. de Tornaco de Berlo; P.-J. Collard; E. de Hoffschmidt.

SESSION DE 1818-1819.

Brabant méridional : de Spoelberg d'Eynhouts; F.-M.-G.-G. Cornet de Grez; G.-X.-B.-J. d'Onyn de Chastre; P.-J. de Le Vielleuze fils; Th. Dotrenge; F.-J. Meeus; J.-B.-J.-G. Plasschaert; C.-F.-J. Malingreau d'Hembize.

Limbourg : J.-A.-C. van Panhuys; A.-C. Membrède; J.-F. Hennequin; G.-A.-E. Aefferden.

Liège : Ph. de Goër; L.-T.-A. de Pitteurs Budingen; G. Nagelmaekers; J.-B.-F. d'Omalius Thierry; F.-J. de Stockhem; A.-H.-J. Fabry Longrée.

Flandre orientale : Ch. de Vaernewyck d'Angest; J.-F.-L. Tack; J.-J. Huyttens Kerremans; J. van Crombrugghe; C. vander Meersch; P. Tack; F.-M.-G. Della Faille d'Huysse; Ph. Vilain XIIII; F.-P.-G.-H. de Surmont van Volsberghe; J. Boeyé Pascal.

Flandre occidentale : J. vande Male de Nys; J.-J. Holvoet; L.-J.-P. Du Bus de Gisignies; Fr. de Serret; J.-B. Serruys; A.-J.-L. de Codt; L.-A. Reyphins; L. Pycke.

Hainaut : E.-A. de La Motte Baraffe; de Ham; H.-C. de Troye; J.-B.-H. Rosier; F.-J. Du Bus; J.-F. Gendebien; H.-J. Trentesaux; G.-F.-J. Dumont.

Namur : P. Maibe; J.-M.-R.-G. Moreau de Bioul.

Anvers : J.-J. de Vinck van West-Wezel; A.-P.-J. de Moor; P.-M. Messemaekers; J.-F.-X. Estricx; P.-A. van Kessel.

Luxembourg : Ch. de Tornaco de Berlo; P.-J. Collard; J.-J. Faber; J.-F. Maréchal.

SESSION DE 1819-1820.

Brabant méridional : G.-X.-B.-J. d'Onyn de Chastre, démissionnaire le 20 février 1820 et remplacé par J. Poullet; P.-J. de Le Vielleuze fils; Th. Dotrenge; F.-J. Meeus; J.-B.-J.-G. Plasschaert, démissionnaire en

février 1820 et remplacé par J.-F. Dumonceau; J. de Snellinck; J.-A. van den Hove; F.-M.-G.-G. Cornet de Grez.

Limbourg : J.-F. Hennequin; G.-A.-E. van Aefferden; P.-G.-G.-J. Leonaerds d'Achel; A.-C. Membrède.

Liège : J.-F. Geradon; J.-B.-F. d'Omalius Thierry; J.-F. de Stockhem Méan; A.-H.-J. Fabry Longrée de Sény; A.-E. de Hemricourt de Ramioul; D.-M. de Melotte d'Envoz.

Flandre orientale : J.-J. van Crombrugghe; E.-M. vander Meersch; P. Tack; F.-M.-Gh. Della Faille d'Huysse; Ph. Vilain XIIII; F.-C.-G.-A. de Surmont de Volsberghe; J. Boeyé Pascal; H.-A.-J. Liefmans; W. Goelens; J.-J. Huyttens Kerremans.

Flandre occidentale : F. de Serret; J.-B.-H. Serruys; F.-X.-J. de Langhe; L.-A. Reyphins; L. Pycke; J. vande Male de Nys; A.-B.-X. Angillis; J.-K.-F.-W. Mesdach.

Hainaut : H.-C. de Troye; J.-B.-H. Rosier; F.-J. Du Bus; J.-F. Gendebien; P.-J. Trentesaux; G.-F.-J. Dumont; E.-A. de La Motte Baraffe; A.-E.-H.-M.-J. Duchastel.

Namur : J.-M.-R.-G. Moreau de Bioul; F.-G. Pirson.

Anvers : A.-P.-J. de Moor; P.-M. Messemaekers; J.-F.-C. Estricx; P.-A. van Kessel; C.-J. Geelhand della Faille.

Luxembourg : P.-J. Collard; J.-J. Faber; J.-F. Maréchal; J.-S. Tinant.

SESSION DE 1820-1821.

Brabant méridional : Th. Dotrenge; F.-J. Meeus; J.-F. Dumonceau; J. de Snellinck; J.-A. vanden Hove; F.-M.-G.-G. Cornet de Grez; Y.-J. Poullet; P.-J. de Le Vielleuze fils.

Limbourg : G.-A.-E. van Aefferden; P.-G.-G.-J. Leonaerds d'Achel; A.-C. Membrède; G.-D.-A. Kerens de Wolfrath.

Liège : J.-F. de Stockhem Méan; A.-H.-J. Fabry Longrée de Sény; A.-E. de Hemricourt de Ramioul; D.-M. de Melotte d'Envoz; J.-F. Géradon (démissionnaire le 29 mai 1821); P.-F. Nicolaï.

Flandre orientale : F.-M.-Gh. della Faille d'Huysse; Ph. Vilain XIIII; F.-C.-G.-A. de Surmont de Volsberghe; J. Boeyé Pascal; H.-A.-J. Liefmans; W. Goelens; J.-J. Huyttens Kerremans; J.-J. van Crombrugghe; P.-E.-G.-M. de Burbure; F.-L. de Rouck.

Flandre occidentale : L.-A. Reyphins; L. Pycke; J. vande Male de Nys; A.-B.-X. Angillis; J.-K.-F.-W. Mesdach; F. de Serret; F.-K.-J. de Langhe; F.-J.-F. de Ghelcke.

Hainaut : J.-F. Gendebien; P.-J. Trentesaux; G.-F.-J. Dumont; E.-A. de La Motte Baraffe; A.-E.-H.-M.-J. du Chastel; F.-M.-J.-H. de Sécus; Ch. Le Cocq; J.-B.-H.-Rosier.

Namur : J.-M.-R.-G. Moreau de Bioul; F.-G. Pirson.

Anvers : J.-F.-C. Estricx; P.-A. van Kessel; C.-J. Geelhand della Faille; J.-E.-A. Werbrouck Pieters; W.-F. van Genechten.

Luxembourg : J.-J. Faber; F.-S. Tinant; J.-G. Maréchal; A.-A.-F. Deprez d'Aye.

SESSION DE 1821-1822.

Brabant méridional : J. de Snellinck; H.-J.-A. vanden Hove; F.-M.-G.-G. Cornet de Grez; P.-J. de Le Vielleuze fils; Y.-J. Poullet; A.-P.-F.-G. de Vischer de Celles; J.-B. Dumonceau († le 24 décembre 1821 et remplacé, le 17 juillet 1822, par A.-J. Barthélemy); Th. Dotrenge.

Limbourg : A.-C. Membrède; P.-G.-G.-J. de Leonaerds d'Achel; G.-D.-A. Kerens de Wolfrath; G.-A.-E. van Aefferden.

Liège : D.-M. de Melotte d'Envoz; A.-E. de Hemricourt de Ramioul; P.-T. Nicolaï; J.-F. Collet; A.-H.-J. Fabry Longrée de Sény; F.-J. de Stockhem Méan.

Flandre orientale : J.-J. Huyttens Kerremans; H.-A.-J. Liefmans; W. Goelens; J.-J. van Crombrugghe; P.-E.-G.-M. de Burbure; F.-L. de Rouck; M.-F.-G.-G. della Faille d'Huysse; F.-P.-G.-A. de Surmont de Volsberghe; J. Boeyé Pascal; Ch.-J.-E. van Hulthem.

Flandre occidentale : J.-Ch.-F.-W. Mesdach; A.-B.-X. Angillis; J. vande Male de Nys; F.-X.-J. de Langhe; F. de Serret; F.-J.-F. de Ghelcke; J.-B.-H. Serruys; L.-A. Reyphins.

Hainaut : A.-E.-H.-M.-J. du Chastel; E.-A. de La Motte Baraffe; F.-M.-J.-H. de Sécus; Ch. Le Cocq; J.-B.-H. Rosier; P.-J. Trentesaux; G.-F.-J. Dumont; D.-H. Duval de Beaulieu.

Namur : F.-G. Pirson; G.-J.-A. de Stassart.

Anvers : C.-J. Geelhand della Faille; J.-E.-A. Werbrouck Pieters; W.-F. van Genechten; G.-J.-M. van Velsen; A.-P.-J. de Moor.

Luxembourg : F.-S. Tinant; J.-F. Maréchal; A.-A.-F. Deprez d'Aye; J.-J. Faber.

SESSION DE 1822-1823.

Brabant méridional : Y.-J. Poullet; P.-J. de Le Vielleuze fils; Th. Dotrenge; A.-J. Barthélemy; A.-P.-F.-G. de Visscher de Celles; F.-M.-G.-G. Cornet de Grez; J. de Snellinck; H.-J.-A. vanden Hove.

Limbourg : G.-D.-A. Kerens de Wolfrath; G.-A.-E. van Aefferden; A.-C. Membrède; W.-G.-G. de Borchgrave.

Liège : P.-F. Nicolaï; J.-F. Collet; F.-J. de Stockhem Méan; A.-H.-J. Fabry Longrée de Sény; A.-E. de Hemricourt de Ramioul; D.-M. de Melotte d'Envoz.

Flandre orientale : J.-J. van Crombrugghe; P.-E.-G.-M. de Burbure F.-L. de Rouck; M.-F.-G. della Faille d'Huysse; J.-J.-B. Boeyé; P.-F.-G.-A. de Surmont de Volsberghe; Ch.-J.-E. van Hulthem; J.-J. Huyttens Kerremans; H.-A.-J. Liefmans; W. Goelens.

Flandre occidentale : F. de Serret; F.-X.-J. de Langhe; F. de Ghelcke; J.-B.-H. Serruys; L.-A. Reyphins; J. vande Male de Nys; A.-B.-X. Angillis; J.-C.-F.-W. Mesdach.

Hainaut : F.-M.-J.-H. de Sécus; J.-B.-H. Rosier; Ch. Le Cocq; P.-J. Trentesaux; G.-F.-J. Dumont; D.-H. Duval de Beaulieu; C.-A. de La Motte Baraffe; A.-E.-H.-M.-J. du Chastel.

Namur : G.-J.-A. de Stassart; T. Fallon.

Anvers : J.-E.-A. Werbrouck Pieters; W.-F. van Genechten; A.-P.-J. de Moor; G.-J.-M. van Velsen; C.-J. Geelhand della Faille.

Luxembourg : J.-F. Maréchal; A.-F.-A. Desprez d'Aye; F.-J. Tinant.

SESSION DE 1823-1824.

Brabant méridional : Th. Dotrenge; A.-J. Barthélemy; A.-P.-F.-G. de Visscher de Celles; F.-M.-G.-G. Cornez de Grez; J. de Snellinck; H.-J.-A. vanden Hove; P.-J. de Le Vielleuze fils; J.-A. Pascal d'Onyn.

Limbourg : G.-A.-F. van Aefferden; P.-G.-G.-J. de Leonaerds d'Achel (en remplacement de A.-C. Membrède, démissionnaire); W.-G.-F. de Borchgrave; G.-D.-A. Kerens de Wolfrath.

Liège : F.-J. de Stockhem Méan; A.-H.-J. Fabry Longrée de Sény; A.-E. de Hemricourt de Ramioul; D.-M. de Melotte d'Envoz; P.-F. Nicolaï; T.-A. Loop.

Flandre orientale : M.-F.-G. della Faille d'Huysse; J.-J.-B. Boeyé; P.-G.-G.-A. de Surmont de Volsberghe; Ch.-J.-E. Van Hulthem; J.-J. Huyttens Kerremans; H.-A.-J. Liefmans; W. Goelens; J.-J. van Crombrugghe; F.-L. de Rouck; Ph. Vilain XIIII.

Flandre occidentale : J.-B.-H. Serruys; L.-A. Reyphins; C.-B.-G. Coppieters Stockhove (en remplacement de J. vande Male de Nys, démissionnaire); A.-B.-X. Angillis; J.-C.-F.-W. Mesdach; P. de Serret; F.-X.-J. de Langhe; F. de Ghelcke.

Hainaut : P.-J. Trentesaux; G.-F.-J. Dumont; D.-H. Duval de Beaulieu; C.-A. de La Motte Baraffe; A.-E.-H.-M.-J. du Chastel; F.-M.-J.-H. de Sécus; J.-B.-H. Rosier; H.-B.-G. de Roisin.

Namur : G.-A.-J. de Stassart; F. Fallon.

Anvers : A.-P.-J. de Moor; G.-J.-M. van Velsen; C.-J. Geelhand della Faille; W.-F. van Genechten; H.-F.-X. Cogels.

Luxembourg : J.-J. Faber; F.-J. Tinant; J.-F. Maréchal; A.-F.-A. Desprez d'Aye.

SESSION DE 1824-1825.

Brabant méridional : F.-M.-G.-G. Cornet de Grez; J. de Snellinck; H.-J.-A. vanden Hove; P.-J. de Le Vielleuze fils; J.-A. Pascal d'Onyn; Th. Dotrenge; A.-J. Barthélemy; A.-P.-F.-G. de Visscher de Celles.

Limbourg : P.-G.-G.-J. de Leonaerds d'Achel; W.-G.-F. de Borchgrave; G.-D.-A. Kerens van Wolfrath; G.-A.-E. van Aefferden.

Liège : E.-C. de Gerlache; D.-M. de Melotte d'Envoz; P.-T. Nicolaï; T.-A. Loop; F.-J. de Stockhem Méan; A.-H.-J. Fabry Longrée de Sény.

Flandre orientale : J.-J. Huyttens Kerremans; H.-A.-J. Liefmans; W. Goelens; J.-J. van Crombrugghe; F.-L. de Rouck; Ph. Vilain XIIII; M.-F.-G. della Faille d'Huysse; J. Boeyé Pascal; F.-P.-G.-A. de Surmont de Volsberghe; Ch.-J.-E. Van Hulthem.

Flandre occidentale : C.-B.-G. Coppieters Stockhove; A.-B.-X. Angillis; J.-C.-F.-W. Mesdagh; F. de Serret; F.-X. de Langhe; F.-A. de Muelenaere; L.-A. Reyphins; J.-B.-H. Serruys.

Hainaut : E.-A. de La Motte Baraffe; A.-E.-H.-M.-J. du Chastel; F.-M.-J.-H. de Sécus; H.-B.-G. de Roisin; P.-J. Trentesaux; G.-F.-J. Dumont; C.-P.-B. Taintenier.

Namur : T.-A.-G. Fallon; G.-J.-A. de Stassart.

Anvers : C.-J. Geelhand della Faille; W.-F. van Genechten; H.-F.-X. Cogels; A.-P.-J. de Moor; G.-J.-M. van Velsen.

Luxembourg : F.-S. Tinant; J.-F. Maréchal; A.-A.-F. Desprez d'Aye; J.-J. Faber.

SESSION DE 1825-1826.

Brabant méridional : P.-J. de Le Vielleuze; J.-A. Pascal d'Onyn; Th. Dotrenge; A.-J. Barthélemy; A.-P.-F.-G. de Visscher de Celles; F.-M.-G.-G. Cornet de Grez; J. de Snellinck; H.-J.-A. vanden Hove.

Limbourg : G.-D.-A. Kerens van Wolfrath; G.-A.-E. van Aefferden; P.-G.-G.-J. de Leonaerds d'Achel; W.-G.-F. de Borchgrave.

Liège : P.-T. Nicolaï; T.-A. Loop; F.-J. de Stockhem Méan; A.-H.-J. Fabry Longrée de Sény; E.-C. de Gerlache; D.-M. de Melotte d'Envoz.

Flandre orientale: J.-J. van Crombrugghe; F.-L. de Rouck; Ph. Vilain XIIII; M.-F.-G. della Faille d'Huysse; J. Boeyé Pascal; F.-P.-G.-A. de Surmont de Volsberghe; Ch.-J.-E. Van Hulthem; J.-J. Huyttens Kerremans; C.-L. de Waepenaert; W. Goelens.

Flandre occidentale : F. de Serret; F.-X.-J. de Langhe; F.-A. de Muelenaere; L.-A. Reyphins; J.-B.-H. Serruys; C.-B.-G. Coppieters-Stockhove; A.-B.-X. Angillis; J.-K.-E.-W. Mesdagh.

Hainaut : F.-M.-J.-H. de Sécus; H.-B.-G. de Roisin; Ch. Le Hon; P.-J. Trentesaux; G.-F.-J. Dumont; C. P.-B. Taintenier; E.-A. de La Motte Baraffe; A.-E.-H.-M.-J. du Chastel.

Namur : G.-J.-A. de Stassart; T.-A.-G. Fallon.

Anvers : W.-F. van Genechten; H.-F.-X. Cogels; A.-P.-J. de Moor; G.-J.-M. van Velsen; C.-J. Geelhand della Faille.

Luxembourg : J.-F. Maréchal; A.-A.-F. Desprez d'Aye; J.-J. Faber; F. S. Tinant.

SESSION DE 1826-1827.

Brabant méridional : Th. Dotrenge; A.-J. Barthélemy; A.-P.-F.-G. de Visscher de Celles; H.-J.-A. vanden Hove; E.-M.-G.-G. Cornet de Grez; J. de Snellinck; J.-A. Pascal d'Onyn; P.-J. de Le Vielleuze.

Limbourg : G.-A.-E. van Aefferden; P.-G.-G -J. de Leonaerds d'Achel; W.-G.-F. de Borchgrave; Ch.-M.-J.-G. De Brouckere.

Liège : F.-J. de Stockhem Méan; A.-H.-J. Fabry Longrée de Sény; D.-M. de Melotte d'Envoz; E.-C. de Gerlache; T.-A. Loop; O. Le Clercq.

Flandre orientale : Ch.-J.-E. Van Hulthem; J. Boeyé Pascal; F.-P.-G.-A. de Surmont de Volsberghe; M.-G.-G. della Faille d'Huysse; C.-L. de Waepenaert; W. Goelens; J.-J. Huyttens Kerremans; J.-J. van Crombrugghe; Ph. Vilain XIIII; F.-L. de Rouck.

Flandre occidentale : L.-A. Reyphins; J.-B.-H. Serruys; J.-Ch.-E.-W. Mesdagh; C.-B.-G. Coppieters Stockhove; A.-B.-X. Angillis; F. de Serret; F.-X.-J. de Langhe; F.-A. de Muelenaere.

Hainaut : C.-P.-B. Taintenier; P.-J. Trentesaux; G.-F.-J. Dumont; A.-E.-H.-M.-J. du Chastel; Ph.-R. de Bousies; H.-R.-G. de Roisin; Ch. Le Hon; F.-M.-J.-H. de Sécus.

Namur : G.-J.-A. de Stassart; T.-A.-G. Fallon.

Anvers : A.-P.-J. de Moor; G.-J.-M. van Velsen; C.-J. Geelhand della Faille; H.-J.-X. Cogels; W.-F. van Genechten.

Luxembourg : J.-J. Faber; F.-S. Tinant; J.-F. Maréchal; A.-A.-F. Desprez d'Aye.

SESSION DE 1827-1828.

Brabant méridional : J.-B.-J. Claessens-Moris; J. de Snellinck; H.-J.-A. vanden Hove; P.-J. de Le Vielleuze; J.-A. Pascal d'Onyn; Th. Dotrenge; A.-J. Barthélemy; A.-P.-F.-G. de Visscher de Celles.

Limbourg : W.-G.-F. de Borchgrave; P.-G.-G.-J. de Leonaerds d'Achel; Ch.-J.-M.-G. De Brouckere; P.-G. de Liedel de Well.

Liège : E.-C. de Gerlache; D.-M. de Melotte d'Envoz; O. Le Clercq; T.-A. Loop; F.-J. de Stockhem Méan; A.-H.-J. Fabry Longrée de Sény.

Flandre orientale : J.-J.-H. Huyttens Kerremans; Ch.-L. de Waepenaert; W. Goelens; J.-J. van Crombrugghe; Ph. Vilain XIIII; F.-L. de Rouck; F.-M.-G. della Faille d'Huysse; J.-B. Boeyé Pascal; F.-P.-G.-A. de Surmont de Volsberghe; Ch.-J.-E. van Hulthem.

Flandre occidentale : A.-B.-X. Angillis; J.-C.-F.-W. Mesdagh; F.-A. de Muelenaere; F. de Serret (jusqu'au 17 novembre 1827); F.-X.-J. de Langhe; L.-A. Reyphins; J.-B -H. Serruys; C.-B.-G. Coppieters Stockhove.

Hainaut : P.-R. de Bousies; A.-E.-H.-M -J. du Chastel; Ch. Le Hon; F.-M.-J.-H. de Sécus; H.-B.-G. de Roisin; P.-J. Trentesaux; G.-F.-J. Dumont; E. Desmanet.

Namur : G.-J.-A. de Stassart; T.-A.-G. Fallon.

Anvers : C -J. Geelhand della Faille; H.-F.-X. Cogels; W.-F. van Genechten; A.-P.-J. de Moor; C.-J.-M. van Velsen.

Luxembourg : F.-S. Tinant; J.-F. Maréchal; A.-A.-F. Desprez d'Aye; J.-J. Faber.

SESSION DE 1828-1829.

Brabant méridional : P.-J. de Le Vielleuze; J.-A. Pascal d'Onyn; P.-J.-M.-G. Huysman d'Annecroix; A.-J. Barthélemy; A.-P.-F.-G. de Visscher de Celles; J.-B.-J. Claessens Moris; J. de Snellinck; H.-J.-A. vanden Hove.

Limbourg : Ch.-J.-M.-G. De Brouckere; P.-G. de Liedel de Well; W.-G.-F. de Borchgrave; L.-E. de Surlet de Chokier.

Liège : O. Le Clercq; T.-A. Loop; E.-J. de Stockhem Méan; A.-H.-J. Fabry Longrée de Sény; E.-C. de Gerlache; D.-M. de Melotte d'Envoz.

Flandre orientale : J.-J. van Crombrugghe; Ph. Vilain XIIII; F.-L. de Rouck; M.-F.-G. della Faille d'Huysse; J. Boeyé Pascal; F.-P.-G.-A. de Surmont de Volsberghe; Ch.-J.-E. van Hulthem; J.-J. Huyttens Kerremans; Ch.-L. de Waepenaert; W. Goelens.

Flandre occidentale : F.-X.-J. de Lange; Ph.-J.-I. Veranneman; F.-A. de Muelenaere; L.-A. Reyphins; J.-B.-H. Serruys; C.-B.-G. Coppieters Stockhove; A.-B.-X. Angillis; L. Pycke.

Hainaut : Ch. Le Hon; F.-M.-J.-H. de Sécus; H.-B.-G. de Roisin; P.-J. Trentesaux; G.-F.-J Dumont; E.-P.-J. Desmanet; P.-R. de Bousies; A.-E.-H.-M.-J. du Chastel.

Namur : G.-J.-A. de Stassart; T.-A.-G Fallon.

Anvers : H.-F.-X. Cogels; W.-F. van Genechten; A.-P.-J. de Moor; G.-J -M. van Velsen; C.-J. Geelhand della Faille.

Luxembourg : J.-F. Maréchal; A.-A.-F. Desprez d'Aye; J.-J. Faber; S.-C.-J.-A. Pescatore.

SESSION DE 1829-1830.

Brabant méridional : P.-J.-M.-G. Huysman d'Annecroix; A.-J. Barthélemy; A.-P.-F.-G. de Visscher de Celles; J.-B.-J. Claessens Moris († 22 novembre 1829), remplacé par F.-J.-G.-G. Cornet de Grez; J. de Snellinck; H.-J.-A. vanden Hove; P.-J. de Le Vielleuze; J -A. Pascal d'Onyn.

Limbourg : P.-G. de Liedel de Well; W.-G.-H. de Borchgrave; L.-E. de Surlet de Chokier; Ch.-J.-M.-G. De Brouckere.

Liège : F.-J. de Stockhem Méan; A.-H.-J. Fabry Longrée de Sény; E.-C. de Gerlache; D.-M. de Melotte d'Envoz; J.-B.-F. d'Omalius Thierry; J.-E. Collet.

Flandre orientale : M.-F.-G. della Faille d'Huysse; J. Boeyé Pascal; F.-P.-G. de Surmont de Volsberghe († juin 1830); Ch.-J.-E. van Hulthem; J.-J. Huyttens Kerremans; Ch. L. de Waepenaert; W. Goelens; J.-J. van Crombrugghe; F.-I.-H. vanden Broucke de Terbecq; F.-L. de Rouck.

Flandre occidentale : L.-A. Reyphins; J.-B.-H. Serruys; C.-B.-G. Coppieters Stockhove; A.-B.-X. Angillis; L. Pycke; F.-X.-J. de Langhe; Ph.-J.-E. Veranneman; P.-A. Sandelin.

Hainaut : P.-J. Trentesaux; G.-F.-J. Dumont; Ch.-Ph -B. Taintenier; Ph.-R. de Bousies; A.-E.-H.-M.-J. du Chastel; Ch. Le Hon; P.-M.-J.-H. de Sécus; H.-B.-G. de Roisin.

Namur : G.-J.-A. de Stassart; T.-A.-G. Fallon.

Anvers : A.-P.-J. de Moor; G.-J.-M. van Velsen; C.-J. Geelhand della Faille; H.-F.-X. Cogels; W.-F. van Genechten.

Luxembourg : J.-J. Faber; S.-C.-J.-A. Pescatore; J.-F. Maréchal; P.-F.-J. d'Anethan de la Trapperie.

TABLE

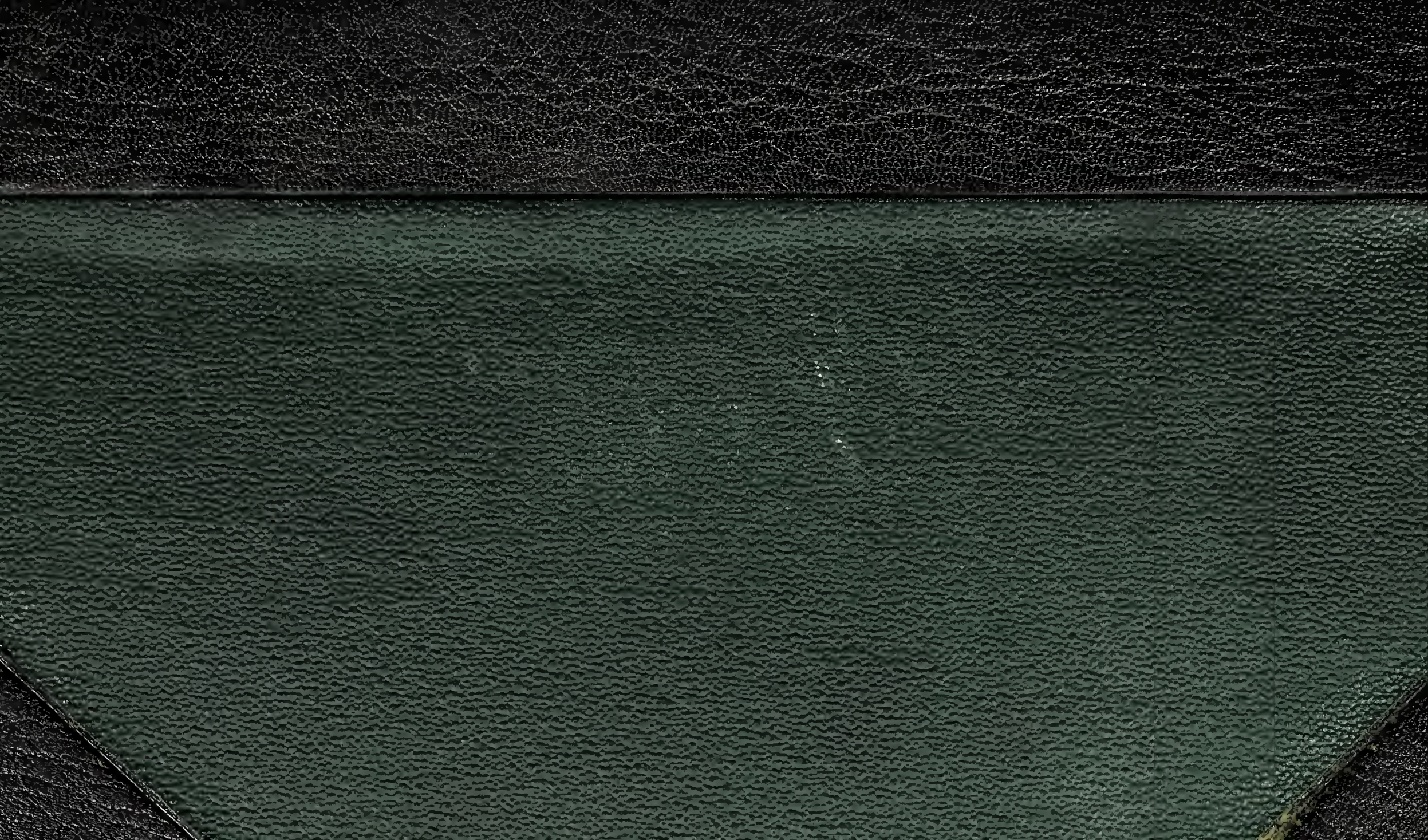
DES

MÉMOIRES CONTENUS DANS LE TOME XLVI.

SCIENCES.

1. Nouvelles recherches sur l'autotomie chez le crabe; par Léon Fredericq.
2. Recherches sur l'action physiologique de la propeptone et de la peptone; par Alfred Grosjean (avec 2 planches).

LETTRES.

3. Études sur les mystiques des Pays-Bas au moyen âge (*Mémoire couronné*); par A. Auger.
4. Le nouveau spiritualisme dans ses rapports avec la doctrine organique de l'homme; par G. Tiberghien.
5. Étude linguistique sur Jacques de Hemricourt et son époque; par Georges Doutrepont.
6. Notes et conjectures sur Manilius; par Paul Thomas.
7. Étude sur l'éloquence parlementaire belge sous le régime hollandais (1815-1830); par Paul Bergmans.

Rec.
9 OCT. 93
BRITISH MUSEUM
NATURAL HISTORY